

**THE BOOK WAS
DRENCHED**

DAMAGE BOOK

**TEXT PROBLEM
WITHIN THE
BOOK ONLY**

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_191173

UNIVERSAL
LIBRARY

٤	ورتبة على ستة مقاصد المقصد الاول	٧٩	المبحث الرابع الماهيات بمجولة خلافا
	في المبادئ وفيه فصول الفصل الاول		للمجهول لفلأسفة
	في المقدمات	٨٠	الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية
١٢	الفصل الثاني في العلم وفيه مباحث		ولتجمله مناهج المنهج الاول في التعمين
	المبحث الاول		وفيها مباحث آه
١٥	المبحث الثاني العلم ان كان حكما	٨١	المبحث الاول التعمين يتأخر الماهية
١٦	المبحث الثالث العلوم الضرورية	٨١	المبحث الثاني التعمين آه
٢٣	الفصل الثالث في النظر وفيه مباحث	٨٢	خاتمة افراد النوع انما يتأخر بعوارض
	المبحث الاول: ذكروا لتأصيل مطلوب آه		مخصوصة
٢٥	المبحث الثاني النظر في مصادره وصوته	٨٣	المبحث الثالث التعمين يتوقف على امتناع
	فصحيح والافقاسد		الشركة ذهنا
٣١	المبحث الثالث بشرط لمطلق النظر آه	٨٤	المنهج الثاني في الوجوب والامتناع
٣٣	المبحث الرابع لاختلاف بين اهل الاسلام		والامكان وفيه مباحث المبحث الاول هي
	في وجوب النظر في معرفة الله تعالى		معة ولا تحصل من نسبة المفهوم الى هلية
٣٦	المبحث الخامس اختلفوا في اول	٨٥	المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع
	الواجبات		والامكان
٣٧	المبحث السادس كمال النظر لتحصيل طريق	٨٨	المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة
	يوصل بالذات الى المطالب	٩٠	المبحث الرابع كل ما يوصف اي فرد يفرض منه
٤١	المقصد الثاني في الامور العامة		بالحامس الضرورة قاضية
	الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه		اكن الى المؤثر
	مباحث المبحث الاول تصور الوجود بدیهی	٩٣	س. العقل يحكم بالاحتياج
٤٥	المبحث الثاني الوجود مفهوماً واحداً		كون الذات غير مقضية
٥٧	المبحث الثالث لوجود يتناول عيباً		ولولة لاحد طرق الممكن
	ولفظياً وخطبياً		
٥٩	المبحث الرابع الوجود		
	ويساوق الشبهة		
٦٨	المبحث الخامس للاعلام تأخر		
٦٩	المبحث السادس كل من الوجو		
	قديم محمولا وقديم غير رابط		
٧١	الفصل الثاني في الماهية وفيه مباحث		
	المبحث الاول ماهية الشيء ما يشي		
٧٢	المبحث الثاني الماهية ق. نو		
	بشرط شيء		
٧٦	المبحث الثالث الضرورة قاضية بوجود		
	الماهية المركبة		

٢٤٨	البعث الثاني زعموا ان الحركات تسامع الافلاك	١٩١	الضيق الثاني في الفلاسفة وهو مباحث
٢٥٠	المبحث الثالث ست دوائر تقاطعة		المبحث الاول الابن حقيق آه
٢٥٤	المبحث الرابع توهموا الكل موضع من الارض دائرة على الفلك فاصلة	١٩١	المبحث الثاني قبل الحركة آه
٢٥٦	خاتمة لامك ان خالق السموات اكبر دلاله	١٩٢	المبحث الثالث لايد الحركة ما عنده وهو
	ما فيها من الجائبات على القدرة البالغة		البدأ وما اليه
٢٥٧	القسم الثاني في البساطت العنصرية وفيه	١٩٧	قال المبحث الرابع تعلق الحركة بما فيه
	مباحث المبحث الاول لما وجدوا الاجسام العنصرية	٢٠٢	المبحث الخامس من لوازم الحركة كيفية
٢٥٨	المبحث الثاني كل من الاربعه ينقلب الى الجياور ينزع صورة واپس اخرى	٢٠٤	المبحث السادس زعم بعضهم
٢٥٩	المبحث الثالث النار طقة واحدة	٢٠٥	المبحث السابع قد يكون الجسم حركتان الى جهة
٢٦١	القسم الثالث في المركبات التي لا مزاج لها وهي انواع النوع الاول ما يحد فوق الارض	٢٠٥	المبحث الثامن السكون في الابن حقيق النسب
٢٦٣	النوع الثاني ما يحد على الارض	٢٠٦	الفصل الخامس في باقي الاعراض النسبية
٢٦٤	النوع الثالث ما يحد في الارض	٢١٠	المقصد الرابع في الجواهر وفيه مقدمة ومعالنان اما المقدمة
٢٦٤	القسم الرابع في المركبات لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة في المزاج	٢١٢	اما المقالة الاولى فمما يتعلق بالاجسام
٢٦٨	ثم المزاج ان كان من قوى مساوية اما مدير معتدل		وغير فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها على الاجمال وفيه مباحث المبحث
٢٧١	واختلفوا في اعدل البقاع		الاول الجسم
٢٧٣	المبحث الاول المسمى اما ذاتيب مع الانطراق	٢١٥	المبحث الثاني
٢٧٤	ومرجع المعديبات الى الانبثرة والادخنة وتكون البعض بالتصعيد	٢١٥	المبحث الثالث و
٢٧٥	خاتمة الاجسام تتفاوت في الثقل	٢٢٨	المبحث الرابع في
		٢٣٣	المبحث الخامس في
		٢٣٩	خاتمة فطرف الامتد
		٢٤٥	الفصل الثاني في بيان
			التفصيل والكلام مره
		٢٤٦	القسم الاول في البرهنة
			مباحث المبحث

مقابل الانقسام

القديم

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد

المعتمد



الجلد الاول من شرح المقاصد

(مقاصد في علم الكلام) للعلامة سعد الدين عمر الغفاري اوله جدا
لبن نفوح نفحات الامكان الخ ربه على سنة مقاصد فرغ من تأليفه
سنة ٧٨٤ هـ بسم الله عليه شرح جامع اورد في شرحه مغلطة
الجزء الاصح وقد شرحها الفضلاء و عليه حاشية مولانا علي الفاري
وعليه حاشية للولي الباس بن ابراهيم البهائي قال صاحب السقايق
وهي اضافة جدا رأيتها بخطه وعليه تعلية للولي احمد بن موسى
الخيالي ذكره المجدي رحمه الله ومولانا مصطفى مصلي الدين
المعروف بحسام زاده كتب حاشية عليه

في ذكره المجدي واختصره

الشيخ محمد بن محمد الايجي

سماه مقاصد

المقاصد

(من ا. م. م. الكتب)



﴿ شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

نحمدك يا من يده ملكوت كل شيء وبه اعتصامه ﴿ ومن عنده ابتداء كل شيء واليه مصاده ﴿
تتلى من أوراق الاطباق آيات توحيده ونحمده ﴿ ونعبد في الآفاق والانس شواهد
تقدسه ونعجده ﴿ مانسقط في الاكوان من ورقة الاصلها حكمته الباهرة ﴿ ولا توجد في
الاسكان من طبقة الانتماء لها قدرته القاهرة ﴿ تنقدس عن الاثقال والاكفاء ذاته الاحدية ﴿ وتزده
عن الروال والفساد صفاته الازلية والابدية ﴿ محجبت لعزته جلالة جيسه الاحرام العلوية ﴿
ونطقت بشكر نواله انوار القدسية ﴿ ونشكرك على ما علمتنا من قواعده المعقاة
الدينية ﴿ وخلصنا من هوارف المعارف اليقينية ﴿ وهديتنا اليه من طريق البهاء وسبيل الرشاد ﴿
ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد ﴿ ونصلي على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق ﴿
المبعوث رحمة للخلائق ﴿ ارسلته حين درست اعلام الهدى ﴿ وظهرت اعلام الردي ﴿
وانطمس منهج الحق وعفا ﴿ واشرفت مصابيح الصدق على الانطفا ﴿ فاهل من الدين
معالمه ﴿ ومن اليقين مرآته ﴿ وبينهم البرهان سبيله ﴿ ومن الايمان دليله ﴿ واقلم الحق حجبته ﴿
وانزل الشرح محجته ﴿ حتى انشرح الصدور للبينات ﴿ واتزاح عن القلوب صدا الشبهات ﴿
واشرق وجه الالام ﴿ واتسق امر الاسلام ﴿ اعتمد الاثم ﴿ باوق عصام ماله من انفصام ﴿
وعلى آله واصحابه خلفاء الدين ﴿ وحلفاء التيقن ﴿ مصابيح الائم ومفاتيح الكرم ﴿ وكنوز العلم
ورموز الحكم ﴿ رؤساء حظار القدس ﴿ وضما بقاء الانس ﴿ قد صدقوا ذرى الحقايق باقدام
الاكتار ﴿ ونوروا سبغ طرائق باوار الاثار ﴿ وقارعوا على الدين فكشفوا عنه الغوارح والكراب ﴿
وساروا الى اليقين فصرقوا منه العوادي والخطوب ﴿ فابتمس ثمر الاسلام وانتظم امر المسلمين ﴿
وانضج وعدا من الله وحققا عليه نصر المؤمنين ﴿ (و بعد) فقد كنت في ايمان الامر ﴿ وعنفوان
العمر ﴿ اذ العيش غرض والسباب غماة ﴿ وغصن الحداثة على غماة ﴿ وبدور الامال طالعة مسفرة ﴿
ووجوه الاحوال متناحكة مشيرة ﴿ ورباع الفضل معمورة الاكفاف والرمصات ﴿ ورياض

العلم مطورة الاكام والزمهرات * اسرح لظفر في المعلوم طلبا لازهارها واتورها * واشرح الكتب
 من القنون كشفا لاستارها عن اسرارها * يد * الى * حذاق الاتاق غوصا على فرائد فوائدها *
 ويتردد الى ايكس الناس روبا لشواردها * علمنا منهم بانا بنساقوا لالكتاب الدقائق *
 وقتلنا هاتفي طلاب الحقائق * وحين راوا علم الكلام الذي هو اساس الشرع والاحكام * ومنه يس
 قواعد عقائد الاسلام * امر ما يرغب فيه * وخرج عليه * واهم ما تنسخ طلبا الطلب اليه * لكونه
 ارقى العلوم نبيا * واسد قها تيلنا * واكرمها تنابا * واتورها سراجا * واصحها حجة وديلا *
 واوضحها بحجة وسيلا * حملوا جميعا حول طلابه * وادوا طريقا الى جنابه * والنسوا
 مصباحا على قباه * ومضاه الى قع يله * فافتتحت لعدة من ظلم الدهر ونيرة من ابواب النوايب *
 واتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام الشوائب * واخذت في تصفيف مختصر
 موسوم بالمقاصد منظوم فيه غرر الفرائد ودرر القوائد * وشرح له يتضمن بسط موجزه *
 وحل ملفزه * وتسهيل بجملة * وتبيين مدهضه * مع تحقيق للمقاصد وفق ما يراد * وتدقيق
 للمقاصد فوق ما يعتاد * ونحرير للسان بحسب ما يراد ولا يراد * وتقرير للادلة بحيث لا يضاد
 ولا يصاد * باخذ تنفتح لها الاذان وتنشرح الصدور * وتتفطر بالانهار والازهار جبال
 وحضور * ومما تهمل بها وجوه الادران وتبسم زفر السطور * وتتلأ خلال الكلام كأنها
 نور على نور * باذلا الجهد في ايراد ما بحث قلت غناية المتأخرين بهامن المتكلمين * وقد بالغ في
 الاعتناء بها المحققون من المتقدمين * لاسيما السبعيات التي هي المطلب الاصل * والمقصود الاقصى *
 في اصول الدين * والعروة الوثقى * والعمدة في تصوي * لاهل الحق واليقين * وحين حررت بعضا
 من الكتاب * وبثنا من الفصول والابواب * تسارع اليه الطلاب * وتداولته ايدي اولى الالباب *
 واحاط به طلبه كل طالب * وناط به رغبته كل راغب * وعشاقه مناره كل وارد * ووجه اليه الهمة
 كل رائد * وطمعوا بمتد * ون * ويقتحون * ون * زاد الاذ باريقت * ون * وانما صرف جهدي والمراد
 بصرف * والمقصود شفا من الحصول وبصرف * والالام تحول وبحجر * وتعدو لا تغير * والدهر
 يشكي ويبيكي * والعقل يعضك ويبيكي * العجب من تصرفهم الرجال وفسادها * وزاجع سوف
 الفضائل وكسادها * وتضعف ببيان الحق وتدعي اركانه * وترزع شان الباطل وتغادي
 طغيانه * وتطاول ايام كلها غضب وعتب * وعلى الالباب عول وال * تجمع بين الجفون
 والهاد * وتفرق بين العيون والرقاد * لاني القول امكان والتفصيل نايذ * ولاني قوس الزمان
 مبرع ولهم التفضل تسديد * ولم جرا الى ان رماي زمني * وبلاي من الحوادث بما بلاي *
 وسالت الاحوال دون الامان بل الاماني * واصبح شاني * ان يغضب غروب شاني * تنابي لاوطان
 والاولطار * وتزمت في الاطوار والاسفار * فاسي احوالا تشب النوصي * احوال انذيب الرواسي *
 اشاهد من اسباب انقضاض العلوم واتفااض مددها * واتنقض مددها * ما تكاد الاناس له تنقطع
 والجبال تصدع * وقد سالت له اوحشة المضايغ * وخيبة المزايغ * ووقفت على ثبته الوداع * لا طول
 ولا يفاع * ولا رسوم ولا رايغ * كما توبت فشر مطويت * ونصديت لا تمامه او تجمت * عرض
 من الموضع والنواضع وحدث من التوائب والشوائب ما يجعل ايسرها بين المرء وقليه *
 وتصداها مرآة * ذكره وعقه * ويحول بادونها ريق خاطره وتاخره * ويذهب رونق باطنه
 وظاهره * الى ان تداركني فعمه من ربي * وتماسك بي عوده من فهمي * ولحي * فاقبلت على
 انعام الكتاب * وانتظام تلك الفصول والابواب * فجا * بحمد الله كثيرا مد فوتا من جواهر
 لغوائد * وبما اشبهوها بنفائس الفرائد * في اطائف طالما كانت مخروقة * وعن الاضاعة
 مصونة * مع تنقيح الكلام وتوضيح اللام * بتقريرات تراخ لها نفوس المصليين * وبتراح

الاکوان آثار كرمه وجوده تشرق في غلب الحدوث اوسع قدم كبرائه وتطوق بحكم اللاهوت جوامع كل صغته واسمائه واسلي على من ارسله بالور الساطع ايضا التهج وافصاحا عن البينات وابتهن بالامر الصادق اقامة للحج وازالة للبهتان صاحب الملة الفاهرة والحكمة الباهرة محمد خاتم رسله وابدنه وعلى العزة الطاهرة والانجم الزاهرة من آله واصحابه وخلفائه وحلفائه واسلم لسلامة معاشر الاذكار من اخواني في الدين واهواني على بيل القين اتهموا بحبل الله المتين تصعدوا افق الحق المبين واستقيوا كما مررت على الامم المية تصلوا الى ظل الليل ولا تدنوا خطوات الاهواء فضلوا عن سواء السبيل وهانوا الى اليكم في غنا المتخصص من مقاصد الكلام غرما لتعنه القول وتخصته الافهام واسلي هداكم في همد قواعد عقائد الاسلام ما يطلع بكم من غررها احسن مستقر ومقام نازقا علائق البعد في نيل ازل الحقيقي في التوحيد واقضا عجاجة الرد عن ذيل دلائل التشديد والتعجيد تاثرافصوص نصوص حق ما به قلها الا المألون وانصبا ريات ايات صدق لا يجهلها الا القوم الظالمون لكم اذا حصلتم من محصل كلامي على لوازم الاسرار وشرقت على بصارك من مطالع طالع الانوار لا تقفون عند نهجكم الا راء صغيف شكوك تنشرها اقوام ولا تقفون حين قسادم الاهواء مواقف انظنون والادهام بل راؤن من مقاصد اهله الفصاح وادلة الفلاح وتنادون فيما بينكم ان اظنوا المصاحب فقد طلع الصباح والى الله تضرع في ان يهديني سواء السبيل وعليه اقول وهو حسي ونعم الوكيل تمت

منه شابه المجلدين ونضى انوارها في قلوب الطالبين وتطلع نيرانها على افئدة الحاسدين * لا يعلل ببناتها الا المألون * ولا يجهل باياتها الا القوم الظالمون * بهتزلها علماء البلاد * في كل ناد * ولا يرض منها الا كل هائم في واد * من يهداه فهو المهتدي ومن يضله غاله من هاد * واذا قرع سمك ما لم يسمع به من الاولين * فلا تسرع وقف وقفة المتألمين * لعلك تطلع بويض برق الهوى * وتأنق نور داني * من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة على رهازه جلي * اذ يان من آخر ين واضع خفي * واهه سبحانه الى الاطاعة والتوقيع * ونحقق آمال المؤمنين حقيق (قال ورتبه على سنة مقاصد) اقول اعلم ان للانسان قوة فطرية كالها معرفة الحقائق كما هي وعلمية كما لها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيل السعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكسبل انفس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الفسائين ان انظر العقل يتبع في الملة الهداه وفي الفلسفة هواء وكادنت حكمااء الفلسفة الحكمة النظرية والعلمية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتملقة للقرنين دونت عظمااء الملة وعلاء الامة علم الكلام وصم الشرايع والاحكام فوقع الكلام لليلة لباؤه الحكمة النظرية في الفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تنسفي عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهى اوفى التصور فقط وهو الرابضى اولاستفى اسلا وهو الطبيعى ولكل منها اقسام وفروع ككثيرة الانان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار اليه بالايمان بالله تعالى واليوم الآخر وطريق الوصول اليها هو النظر في المكنات من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار امير المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العليدة ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحمه الله امرأ اخذ لنفسه واستعد راسه وعلم من اين واين والى اين فاختصر المليون على ما يطق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا يسيل لفضل باستقلاله وما يرتب عليه نبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض والاشاطة لكثرة الموجودات فجاءت ابواب الكلام خسة هي الامور الصادة والاعراض والجواهر والالهيات والسميات وقد جرت العادة بتصديرها بما تحت تحرى يجرى السوابق لها نسمى بالبادى فرتبنا الكتاب على سنة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سميات هو المقصد السادس او علميات مختص بالواجب وهو الخامس او بالمكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا يختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفتن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البينات وقد يقتضى الضبط والمناسبة ايراد شيء من مباحث ثاى في الآخر كسئلة الرؤبة في الاكهيات واعادة المصنوع في السميات (قال المقصد الاول ٢) اقول رتبه على ثلثة فصول لان البادى منها ماروا تصدير كل على بها كحرفة حده وموضوعه وفائته ونحو ذلك فصلها بالمقدمات وجعلها في فصل ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة كباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق التفكر والاستدلال وزد على متكرى حصول العلم اصلا واستفادته من انظر مطلقا اوفى الاكهيات خاصة يتوقف على ذلك ولبس في العلوم الاسلاية ما هو الحق بيانه في فصلين (قال الكلام هو اعم بالمقاصد الدينية عن الادلة البعيدة) اقول حصول الكيفيات الثنسانية في النفس قد يكون باعيا لها وهو انصاف بها وقد يكون بصورها وهو تصور لها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وقبر الكريم يتصوره

وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة
يطلب حصولها بايمانها بطريق النظر والاستدلال فاحتمل ما يثبت تصورها بصورة اجالية
تساويها صوتا لطلب النظر عن اخلال بما هو منها واشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى
بشرع العلم فكان من مقدماته وانما كثر ترك سببا في العلوم الشرعية والادبية لما شاع
من تدوين العلوم بمائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك
بطريق التعلم العلم او التفهم من الكتاب اذا قرر هذا فقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها
ما يتعلق بالصل وتسمى فريضة وعلمية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصولية واعتقادية
وكانت الاوائل من العلماء ببركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد زمانه وسماح
الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات
مستغنيين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروا واصولا الى
ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومشت
الحاجة فيها الى زيادة نظر والنفاذ فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط
الاحكام وبدلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها
وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بمائلها والشبه باجوبتها وسماها بالصل بها
فهيها وخصوصا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوصا العملييات باسم الفقه
والاعتقادات باسم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجرائها واشرفها ويعلم الكلام
لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة
كلام الله تعالى انه قديم ولا يوزن قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المتألفين والرد عليهم مالم يكن في غيره
ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو
الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقادات بل في العملييات
فظهر له العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى
العقائد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع
ام لا وسواء كان من الدين في الواقع كلام اهل الحق ام لا كلام المتألفين وصار قولنا
هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه
معرفة النفس مائلها وماعليها وان ما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الاكبر وخرج العلم
بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بالاعتقادات
وكذا اعتقاد المقلد فمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن
وسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعملييات فقه وان لم يكن فقه هذا التدوين
والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطائفة البشرية مكتسبا من النظر
في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط
ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير
قول المواقف اعمهم بقدر رده على اثبات العقائد الدينية اياها بالحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقائد
تحصيلها واكسابها بحيث يحصل الترتيب من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث يمكن
من الزام المعادين اوقائفا واحكامها بحيث لا تزال لها شبهة باطلين وعدل عن يقتدر بها الى يقتدر معه
مبالغة في نفي الاسباب واستناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب وورد على طرد

نمرضه جوع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من العو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه
 علم الكلام بعد اثبات المقادير لانتفاء الاقتدار حيث أن المراد هو علم يحصل معه الاقتدار
 البتة بطريق جرى العادة أي يلزمه حصول الاقتدار وما عدا ما أن لم يبق الاقتدار
 دائما ولا خفاء فإن الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم وإنما مجموع العلوم التي من جعلتها الكلام
 فهو وإن كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجب أن المراد ما له مدخل في الاقتدار
 أو ما يلزم منه الاقتدار ولو على بعض افتقار الكلام بعد الإثبات بهذه الحقيقة بخلاف سائر
 العلوم ويمتنع أن المنطق مدخلا في الاقتدار وأن لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم
 على تقدير مقارنته للكلام نعم لو لم يلزم منه الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك
 خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غيبة عن هذا مع أن في إثبات المدخل اشعارا بالبدئية ولو قال
 يقتدر به وأراد الاستغناء عما في إثبات المقادير بإيراد الحجج على ما هو المذهب في حصول
 النتيجة عقيب النظر لم ينجح إلى شيء من ذلك (قال وموضوعه المعلوم ٢) أقول انفتحت كلمة
 القوم على أن تميز العلوم في نفسها إنما هو بحسب تميز الموضوعات فيناسب تصدير
 العلم ببيان الموضوع أفادة للمبغير بحسب الذات بعد ما أفاد التعريف التمييز بحسب المفهوم
 وأيضا في معرفة جهة الوحدة للكرة المطلوبة الحاطة بها إجمالا بحيث إذا قصد تحصيل
 خاصيتها لم يتصرف الطلب عما هو منها إلى ما ليس منها ولا شك أن جهة وحدة مسائل العلم
 أولا وبالذات هو الموضوع إذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما تنفصله وتحقيق المقام أنهم
 لما حاولوا معرفة أحوال الأشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق
 أنواعا وأجناسا وغيرها كالآثار والحيوان والوجود ويبحثون عن أحوالها المختصة بشئونها
 بالأدلة فحصلت لهم قضايا كسبية محولاتها أعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل
 وجعلوا كل طائفة منها يرجع إلى الواحد من تلك الأشياء بأن تكون موضوعاتها نفس أو جزأه
 أو نوعا منه أو عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرق بالتدوين والتسمية والتعلم نظرا إلى ما تلك الطائفة
 على كثرتها واختلاف محولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع أي الاشتراك فيه على الوجه
 المذكور ثم قد قصد من جهات أخرى كالنفع والغاية ونحوهما ويؤخذها من بعض تلك الجهات
 ما يفيد تصورهما إجمالا ومن حيث أن لها وحدة فيكون حدا للعلم أن دل على حقيقة معينة
 أصنى ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا أو علم بقواعد كذا والآخر سما
 كما يقال هو علم يقتدر به على كذا أو يبحث عن كذا أو يكون آلة لكذا فظهر أن الموضوع هو جهة
 وحدة مسائل العلم الواحد نظرا إلى ذاتها وأن عرضتها لجهات أخرى كالنفع والغاية فله
 لامتني لكون هذا علما وذلك علما آخر سوى أنه يبحث هذا عن أحوال شيء وذلك عن أحوال شيء آخر
 متمايز بالذات أو بالاعتبار فلا يكون تميز العلوم في نفسها والنظر إلى ذاتها لا يحسب الموضوع
 وإن كانت تميز عند الطالب بآله من الترتيبات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم
 وتناسبها وتداخلها أيضا بحسب الموضوع بمعنى أن موضوع أحد العلمين أن كان ما بين الموضوع
 الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الإطلاق وإن كانا أعم منه فالعلمان متداخلان وإن كان
 موضوعهما شيا واحدا بالذات متمايزا بالاعتبار أو شيئين مشتركين في جنس أو غيره فالعلمان
 متباينان على تفاصيل ذكر في موضعها وبالجملة فقد طبقوا على امتناع أن يكون شيء واحد
 موضوعا لعلمين من غير اعتبار تمايزها يؤخذ في أحدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا أو يؤخذ
 في كل منهما مقيدا بشيء آخر وامتناع أن يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما
 في جنس أو غاية أو غيرهما إلا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لا يقال العلم مختلف

باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع فكذلك تختلف باختلاف
 الحصول فكل يحصل هذا وجه التمايز بين يكون البحث عن بعض من الاهراس الذاتية علما
 ومن بعض آخر علما آخر مع تصادم الموضوع على ان هذا يقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة
 المادة وعلى ما أخذ الجنس والاهراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ لفصل الذي به
 كمال التميز لانا نقول حيث لا يضبط امر الاقتصاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جهة
 ضرورة اشتغاله على انواع جهة من الاهراس الذاتية فلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد
 محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم
 والغلط اماننا من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع الباحث المتعلقة لموضوع ما
 وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولولا هذا لكان كل مسألة علما على حدة وايضا معنى الاقتصاد
 والاختلاف وما يذهب من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا او مينا
 وذلك هو الموضوع اذ لا يضبط للاهراس الذاتية ولا يحصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع
 وانما يبين يتحققها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا نسبية وما يصير
 بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجراءه فانها حقيقية واما حديث المادة
 والصورة فكاتب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية واما الصوري هو الحكم
 على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم والاختلاف في ان المسائل
 مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاقتصاد اذ بها تنصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة
 فان قلت اشراط تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس او غيره لا يدفع اختلال امر اقتصاد العلم
 واختلافه اذ فلما يتصل موضوعا العلمين عن تشارك في ذاتي او مرضي اقله الوجود بل مثل
 الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلي تحت جنس هو الحكم لا يحصل علما
 واحدا بل علمين متساويين في الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان
 البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر ومصداقه ان يضع البحث عن كل ما يشاركها
 في ذلك عالم واحد والاقتصاد الذي ان الحساب والهندسة لا ينظران في الزمان الذي هو من
 انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يحصل علما على حدة لكونه
 ناظرا فيما يرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد والحساب والمقدار الهندسة ولو كانا
 ينظران فيهما من جهة ما هو كمالا لكان موضوع كل منهما الكم او كان العلمان علما واحدا ولو نظر
 كل منهما في موضوعه من حيث هو هو موجود لا يميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا
 يكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة وبكونه من مبادئ
 التصورية واوجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد في الحساب
 جزء منه بدليل تبليهم ذلك بان ما لا يعلم بثبوته كيف يطلب ثبوت شيء وتصوره من المبادئ
 التصورية والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث
 فيه عن اهراسه الذاتية في صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة راجعة في الاشياء
 والعلم يحصل التصديق بهلية الموضوع من المبادئ التصديقية كما جعلوا تصور من المبادئ
 التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي منها تألف قياسات العلم وانما يحصل التصديق
 بالموضوعية من الاجزاء السالبة لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو يتراه اشبه منه بجزئه مثلا
 اذ قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اهراسه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة
 بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجالا من سوابق العلم وتحققا من لواحقه وينبغي
 ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كافي للفقه

والاصول وقد لا يظهر الابتكاف كما في بعض الاديات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة
اوضاع واصطلاحات وتبديلات متعلقة باحد من غير ان يكون هناك اثبات امر ارض ذاتية
لموضوع بادلة معينة على مقدمات وانما علينا ايراد هذه المساحات مع انها في نظر صناعة
البرهان من قبيل الواضحات لما اطرقت اليها بعد انقضاء قوا احد اصنافها من الخصص
من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق بانيات
العتايد الدينية لما له بحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها
واحوال الجسم والمرض من الحدوث والاقتضار والترسب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو
ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسية اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالوجود
بين الهلية والشعول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اورد
على الوجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة
في العقل ويرى مباحث المعلوم والحال من مسابيل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود
مفهومه فكثير من محولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد معروضه فاعم
كروية الصانع وقدم كلامه وحدث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف في ان الاخص لا يكون
عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل على عومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الحكم لا يستعمل
في الحساب الا بعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف في انه قبل التخصيص هل يسمى
عرضا ذاتيا ام لا قلنا لا زيم الاختصاص ايس بالنظر الى الموضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم
من ان يكون على الاطلاق او التباين كالعدد لا يخلو عن الزوجية والفردية الا ترى ان الزوج
يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفاء المرض الذاتي قد يكون مساويا
للموضوع كساواة الزوايا لثلاث لثلاثين للثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد اعم منه
كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتية لكون جنسه وهو الحكم ما خوداني حدها انهم اقد يوجدان
معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما في المصادر وقد يكون اعم منه مطلقا
كالزوج لمضروب الفرد في الزوج (قال وسائله القضاء بالنظرية الشرعية الاعتقادية)
اقول قد يجعل من مقدمات المتصور مسائله اجالا لاحاده زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية
لانه ارفع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العربية بل لامنى للسئلة الامايسال
عنه وبطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي لبيان لميته وهو من هذه الحبيبة
كسبي لا بد يهي وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام ينسج
تفتقر الى شبه هي مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد النطق من ان المسائل
ما يبرهن عليها في العلم ان لم تكن بينة (قال وغايته؟) ما يأتى الى اليه الشيء وبترتب عليه يسمى
من هذه الحبيبة غايية ومن حيث يطلب باعتل غرض ان كان مباحثه الكلى طبعا يسمى
منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم له هل يوافق فرضه ام لا ولا يكون نظره عبثا او ضلالا
ومنفعة ليزداد طلبه جمعا ونشاطا وغايية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام
الشرعية متيقنا محكما لازله شبه المبتلين ومنفعة في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة
على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في جملة النوع على وجه لا يؤدى الى الفساد وفي الآخرة
النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد (قال فهو اشرف العلوم) اقول لما تبين
ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة
الى شدة الاحتياج اليه وايثاء سائر العلوم الدينية عليه والاشارة بوثاقه براهينه لكونها غايات
يطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما قبل

٣ تحلية الايمان بالإيمان ومنفعته
النور بنظام المعاش ونجاة المعاد من

عن السلف من العلمين فيه فحصل على ما اذا قصد التصيب في الدين وافساد عقائد المتدين
 والتوريط في اودية الضلال بترين ما للفلسفة من المسائل (قال والتقدمون ٤) اقول اخر هذه
 الباحث مع تسلفها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية
 فالتقدم من علم الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحته اليه على ما قال
 الامام حجة الاسلام ان الحكم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث
 والمحدث الى جوهر وعرض وارض الى ما يشترط فيه الحيرة كالعالم والقدرة والى ما لا يشترط
 كاللون والعلم وينقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد وبين ان اختلافها بالانواع
 او بالارواح وينظر في القديم فبين انه لا يتكرر ولا يتكرر وله تغير عن المحدث بصفات
 تجب عليه وامور تمتع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع وبين ان اصل الفعل
 جازع عليه وان السام فيه الجازع فيقتصر بمجوازه الى محدث وله قادر على بحث الرسل وعلى تعريف
 صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحديث ينتهي تصرف العقل وأخذ والخلق من النبي
 عليه السلام الثابت عند صدقه ومقبول ما يقوله في الله تعالى وفي امر المبدأ والعاد ولما كان
 موضوع العلم لا شيء من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم في الموضوعات
 قيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للباحث الجارية على قانون الاسلام فقير الكلام
 عن ادله بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة الممهودة للمهمة بالدين
 والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجودا لكثير
 وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم واثباتا بعد الوجود الى غير ذلك
 من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفاسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا
 العلم التمسك بالكتاب والسنة اى التعلق بهما وكون مباحته منسبة اليهما جارية على قواعدهما
 على ما هو معنى انتساب المفاهيم الى الدين قيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة
 والاجماع والمعمول الذى لا يضافها والجملة فصاحبه ان يحفظ في جميع المباحث على القواعد
 الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر المعقول الفاصرة على ما هو قانون
 الفلسفة لان يكون جميع الباحث حقة في نفس الامر منسبة الى الاسلام بالحق والانساق
 التعريف على كلام المحسنة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا ليرد الاعتراض
 بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اراد الحقيقة والانتساب الى الاسلام
 بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتغير الكلام عن غيره لانه ليس لازما بينا اذ كل من استكمل وغيره
 يدعى حقيقة مثله ولم يصدق في التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعد معناه
 كلام وفقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتغير الكلام بهذا
 القيد عن الاهلية لا شرا كهما في ذلك (قال قال قبل ٢) اقول اعترض في الموافقة
 على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يتصور وجوده
 وان كان موجودا كانت نظرو الدليل وعى احوال ما لا يوجد له صلا كالعدم والحال لا يجوز ان يؤخذ
 الموجود اعم من الذهني والخراسي ليعلم لكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب
 ان لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من منبذه على ما قررنا
 يبحث المدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحيها المقصود ونقيا له بالعرض
 لما يشبهه لا يقال بحث اعادة المدوم واستعالة التسلسل ونفي الهوى ولما كان ذلك من المسائل
 قطعا لا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد المدوم وهل يتسلسل الى غير
 النهاية وهل يتربك الجسم من لهوى والصورة ولو سلم انها من المسائل قلنا يريد ما ذكرتم

على ان موضوعه الموجود من حيث
 هو ويغير عن الاهلي بكون البحث
 فيه على قانون الاسلام اى ما علم
 قطعا من الدين كصدور الكثرة
 عن الواحد وزول الملك من السماء
 وكون العالم محفوظا بالعدم والفناء
 الى غير ذلك مما يجزى به الملة دون
 الفلسفة لاما هو الحق ولو اعاد
 لشاركه الفلسفة ككلام الخلفاء
 ممن

٢ قد يبحث مع نفي الوجود الذهني
 عن احوال ما لا يتصور وجوده كالنظر
 والدليل وما لا يوجد له كعدمه
 والحال قلنا يبادى الواحق ولو سلم
 نفي الذهني رأى البعض

لواريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وإيس كذلك بل الموجود على الإطلاق ذمها كان أواخرها واجبا أو مكنيا جوهر أو عرضا الى غير ذلك فإحداث النظر والدليل من احوال الوجود المبني وان لم يستمر والبرهان من احوال الوجود الذي كثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعلية الدول الى المعلوم (قال وقيل ٣) أقول ذهب القاضي الامروى من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافصاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث الامم وخلق الاعمال وحكيفية نظام امم كالبعث عن النبوات وما يتبعها او بامر الالهة كعبث للمعاد وسائر اسمعيات فيكون الكلام هو العالم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافصاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحايف لانه زاد فعل الموضع ذات الله تعالى من حيث هي وذات المكنات من حيث استنادها الى الله تعالى لانه ما لم يبحث عن اوصاف ذبته لذات الله تعالى من حيث هي واوصاف ذبته لذات المكنات من حيث استنادها محتاجة الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الموجود وكان هو العالم الباحث عن احوال الصانع و احوال المكنات من حيث اختيارها اليه على قانون الاسلام وبني ان يكون هذا معنى ما قل هو العالم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته و احوال المكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه احباب بان المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنهما من قبيل المسائل كالبعث عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي والبحث عنها في العلم وهذا يشعر بان المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده اوسع ذات المكنات من حيث الالهة ادالية لما وقع البحث في المسائل الا ان احوالها والالزام باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال المكنات لان حيث استنادها الى الواجب قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكديب الصناعة باز يدكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الاواحق والقروص والمقابلات وما شابه ذلك كبحاثة الممدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث دلة اليقين والاثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر تعقيب المقصود بان لا يتوقف بانه على ما ليس بين كاشف ان الوجود واستحقاقه التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا ومكان الخلاء ونهاية الابدان واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصده بتكثير الباحث كاشتهر فمابين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعى والزماني بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادئ يفقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادئ العلم انما يتبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئى بالنسبة اليه وتوقف بالاخرة عليه فبانه لا يكون الاية بنفسها ما بين فيه مبادئ العلم الشرعى لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا لطابق على ان علم الاصول يستند من العربية ويبين فيها بعض مبادئ وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره ان مبادئ العلم قد تكون بينة بنفسها فلا تيقن في علم الاصول وقد تكون غير بينة فتبين في علم اعلى بحالة محله عن ان يبين في ذلك العلم فنقول الجسم مؤلف من الهوى والصور فانه من مبادئ الطبيعى ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى ادنى شأنه من ان يبين في ذلك العلم كاستماع الجزء الذي لا يجوز فانه من مسائل الطبيعى ومن مبادئ الالهى

٣ موضوعه ذات الله تعالى وحده اوسع ذات المكنات من حيث استنادها اليه لانه يبحث عن ذلك ولهذا يذكر في العلم بالساح عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وانما له المتعلقة بامر الدنيا والاخرة او عن احوال الواجب و احوال المكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام فان قيل قد يبحث في الامور العامة والجواهر والاعراض عن احوال المكنات لانه على وجه الاستناد قلنا على سبيل الاستطراد لتكميل او الحكاية للتعريف او التمهيد من التعقيب والافهم من فضول الكلام فان قيل مبادئه يجب ان تكون بينة بنفسها اذ ليس فوقه علم شرعى قلنا قد تبين مبادئ العلم فيه او في علم ادنى لاهل وجه الدور ومبادئ الشرعى في غير الشرعى كالاصول في العربية

لأبواب الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدار ما لا يتوقف محبتها عليها بل يلزم الدور
وقد بين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين بمسألة تتوقف
عليه لا بدور فهذا يكون مبدأ باعتبار وسيلة باعتبار كثر مسائل الهندسة وككون الامر
لوجوب قلة مسألة من الاصول ومبدأ المسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعبروا
ولا يخفى انه يجب في هذا القسم ان يكون بمسألة عن احوال موضوع الصنعة ليصح كونه
من مسائلها فان قيل فيه اعني البحث عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستدلال يكون من هذا
القبيل فتبين البيان في علم ادنى اواعلى فثبت هذا المبدأ بدليل قطعي من غير محاجة للقواعد
الشريعة وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالا لهي الساحت عن احوال الوجود
على الاطلاق وههنا شئ آخر هو ان المفهوم من شرح الصحايف ان ليس معنى البحث
عن احوال الممكنات على وجه الاستدلال ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون البحث
عن احوال تعرض للممكنات من جهة استدلال الله تعالى فان احوال الممكنات التي يبحث عنها
في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم فضائها عن تأثر قدرة الله تعالى وذلك انما يكون
لحاجتها الى الله تعالى فيكون عرضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه (قال واعتزضه)
اقول لما كان من المباحث الحكمية ما لا يتدرج في العقائد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم
الاسلامية حفظها المتأخرون بمسائل الكلام الخاصة للعقائقي واغادة لما يصح ان يستبان به
في التخصي عن المضامين والافلازاع في اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات
والثبوت والامانة والمصاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر القوم في ابطال
كون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستدلال على انه لو كان
كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علمه الى ان ينتهي
الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية لشي
على ما هو معنى الهيئة المركبة ولا خفاء في انها بعد الهيئة البسيطة لان ما لا يعلم بثبوته لا يطلب
ثبوت شئ له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقله البرهان على وجوده من اعلى مطالب
الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض بحث
آخر والقول بان اياته اعلمها من مسائل الالهى دون الكلام ظاهر الفساد والاكاذيب هو احد العلوم
الاسلامية بل رئيسها ورأسها وبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانها جاز ههنا
اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود
بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق بموضوعاتها لاسيما بان كان هذا مراد من قلة موضوع
العلم لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود والادله في النفرقة
بما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا ليصح على رأي من يجعل الوجود
نفس المسألة وهو ظاهر ولا على رأي من يجعله زائدا مشتركا لان العرض الذاتي يكون مختصا
فتناوله كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هناك قضية كسبية مجموعها الوجود
في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب او لا فيسقط اصل الاعتراض الثاني لاعلى شرعى
فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيان فيه وفيه نظرا ما اولاه فلا ن ليس من شرط امرض
الذاتي ان لا يكون معلوما لغير بل ان لا يكون لحوقه لشي يتوسط لحوقه لاسيما خارج غير مساو
للاخاقي على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون الجسم والاستقامة
والانحاء للخط الى غير ذلك وامانها فلا يلزم ان لا يكون بيان وجود شئ من الممكنات مسألة
في شئ من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى وامانها فلا ن قولهم
موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقديره لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون اقوا

ان ثبات الصانع من اعلى مطالب
الكلام وموضوع العلم لا يبين فيه بل
فيما فوقه حتى ينهى لما موضوعه
بين الوجود كالوجود من حيث هو
من

من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي بين نفسه وما لا بين ليس بمرض ذاتي واما اربابها
فلا يأتى قولهم لكل علم موضوع وعباد مسائل على عهده لان معناه التصديق بآية الموضوع
وهلبة البسطة وقد صار في علم الكلام من جهة المسائل واما احاسا فلان تصاعد العلوم
انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي
ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود او المعلوم والا فلا يلهى اعلى منه رتبة وان كان هو شرف
من جهة وقد عرفت ان ما بين فيه موضوع علم شرعي او بآية لا يلزم ان يكون علما شرعيا
بل يمكن كونه تبيها وعلى وفق اشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان لوجود المخصص لموضوع
الصناعة وان كان من اراضه الذاتية لا بين فيها لكون نظرها مقصودا على بيان هلية المركبة
بل يكون مسلطا نظرها كونه آية او مينا في صناعة اعلى وحديث توجه الاشكال بان يانه هناك
لا يكون من الهلية المركبة وبموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مباحا ومسلط الوجود قلنا موضوع
الصناعة الا على اعم ووجوده لا يستلزم وجودا لخص فيبين فيها وجودا لخص بان يبين انقسام
الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائد الى الهلية المركبة بلا مع ملايين في
الالهى ان بعض الموجود جسم فبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كره فيبين
وجود الكره وعلى هذا القياس وبما بينه الفطن من هذا الكلام لكنه غاد خ في بعض ما سبق
(قال الفصل الثاني في العلم ٩) ذهب الانام الى ان تصور العلم بد يهي لوجهين الاول
انه معلوم يتبع اكتسابه اما الملوحة فيحكم الوجودان واما امتناع الاكتساب فلانه لما يكون
بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره بجه ولا غير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم
بالغير لزم الدور فبين طريق الضرورة وهو الماط الثاني ان العلم كمال احد بوجوده بد يهي
اى حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبق لمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية
و السابق على ابد يهي بد يهي بل اولى بالبداهة فطابق العلم بد يهي وهو الماط واجب
عن الوجهين بان مبناها على عدم لفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور
العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصور العلم يلزم للدور
بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلى
في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وجبارة المواقف ان الذي نحاول ان نعلمه بغير
العلم تصور حقيقة العلم وقد تناسخ حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما في شرح المختصر
ان الذي يراه حصوله بالغير تصور حقيقة العلم الالهى ناسخ فيه ايضا حيث قال ان توقف
تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعني علما جزئيا متعلقا بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف
الشيء على حصوله ولما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول
العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم
حقيقتها فاعرف ان العلم لا يوصل الى العلم الا في حصوله فيها والى العلم من المعاني النسبية فحصوله
في النفس علمه وتصوره فاذا كان حصول العلم بوجوده بد يهي كان تصور العلم بد يهيما ويلزم منه
ان يكون تصور مطلق العلم بد يهيما وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكسب به تصور
العلم يتوقف على حصول مطلق العلم كان متوقفا على تصور وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول الماهى
النسبية في النفس قد يكون باعنائها وهو المراد بالوجود والمتأمل وذلك ان تصاف بها لا تصور لها
وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود غير المتأمل بمنزلة انظر للشجر وذلك تصور لها لا تصاف
بها الا يرى ان الكافر بتصنيف يحصل الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصوره الايمان
بحصول مفهومه في نفسه من غير ان تصاف به حصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون

٩ وفيه مباحث المبحث الاول قيل
تصوره ضروري لانه حاصل بغيره
انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور
ولان علم كل احد بوجوده بد يهي
وهو مسبق لمطلق العلم فهو اول
بالبداهة ورد باخرق بين تصور العلم
وحصوله فتصور العلم بتصوره غيره
وتصور الغير بتصوره فلا دور
والبد يهي حصول العلم بوجوده
وهذا لا يستدعي تصور العلم فنتلا
عن بداهته فان قيل المحصول
في النفس هو العلم قلنا لا مطلقا
بل بوجوده غير متأمل ومصدق
الاتصاف وعدمه كالكافر بتصنيف
بالكفر ولا يتصوره ويتصور الايمان
ولا يتصاف به فان قيل حصول العلم
بالتصور يستلزم امكان العلم بانه عالم به
ويقتضى الى العلم بالتقدير قبل العلم
بالمطلق وايضا علم به عالم بوجوده
بد يهي لا يقتضى نظرا صلا وفيه
المطلوب قلنا لو سمع قال لازم التصور
بوجود ما متق

نصورا ذلك العلم كما ان حصل مفهوم العلم بأشئ في النفس لا يكون انصافا با علم به بل ربما
يستلزمه لم يكون ذلك انصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل
في تقرير الانام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بلنا كساب العلم يترق على حصول العلم
بغير وهو يستلزم إمكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول
العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال واكتساب العلم بكون ملزوما لتصور الغير
الملزم لساكن المحال فيكون محالا والثاني بلن على كل احديهما عالم بوجوده بديهى. حله بوجوده
علم خاص وبني كان العلم بالعلم الخاص بديهما كان العلم بمطلق العلم بديهما او كان مظنه ان يقال
العلم بانه عالم تصديق وبدايته لا تستدعي بداية تصوراته لانه مفسر باليتوقف بعد تصور
طريقه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر
اصلا في الحكم ولا في طريقه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شطرا ونك لحصوله لمن
البناء منه النظر والاكتساب كالبه والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو اما
يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بمحة فتدعي ان الكلام فيه على انه ان اراد
ان العلم بالغير يستلزم إمكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم بغيره مسل او في الجملة
فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب قال ثم كثر نعت العلم مدونه (٧)
كقولهم معرفة المعلوم على ماهو به ادراك المعلوم على ماهو به اثبات المعلوم على ماهو به اعتقاد
الشيء على ماهو به ما يوجب الشيء ما يوجب كونه من قام به عالما لغير ذلك ووجوه الخلل
ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام حفاة معنى العلم وعصر تحديده قال في المستحق
ربما يصير تحديده على الوجه الحقيقي بصارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متمسك
في اكثر الاشياء بل اكثر المذكرات الحسية فكيف في الادراكات والتأيين منها يتقسم ومثال
اما للتقسيم فهو ان يميزه عما ينسب به وهي الاعتقادات والافهام في غيره عن الشك والظن
بالجزم وعن الجهل بالطائفة فليبق الاعتقاد المقلد ويميز عنه بان الاعتقاد قديني
مع تفسير متعلق كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بخلافه بخلاف العلم
فانه يتغير بغير المعلوم ولا يبق عند اعتقاد انفسه المتعلق لانه كشف والتحلال في العقيدة
والاعتقاد عقد على القلب ولهذا يزول بشك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو
ان ادراك البصرة شبهه بادراك البصرة فكما انه لا معنى للابصار انطباع صورة البصرة
اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانبطاع الصورة في المرآة كذلك العقل بمثله مرآة
تطبع فيها صور المعولات اي حقايقها وماها انها على ماهي عليها والتمهيد عن
اخذ العقل صور المعولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع
العلم عن مظان الاشياء وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عصر
تحديده بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتياز وتفهم حقيقة وان ذلك ليس بيبعد وانه لا يرد بالتأمل
جزئيا من جزئياته كاعتقادات ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام
الرازي قمر بيات العلم لا تخاو من خلل لان ماهيته قد بلغت في ظهوره الى حيث لا يمكن
تعميقه بشئ اجلي منه والى هذا ذهب كثير من الصقين حتى قال بعضهم ان ما وقع
فيه من الاختلاف في ماهيته ومزاجه لا حفاة (قال ولازاح في اشتراك لفظه ٩) لفظ العلم يقال
في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بمحصل صورة الشيء في العقل وبمعنى
في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما ورد عليه وبمعنى نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة
الصورة فمدل الى وصول النفس الى المعنى اخذ ما ذكره العلم وغيره ان اول مراتب وصول النفس

٧ قبل الحفاة والمحققون لوضوحه
من

٩ فقد يقال لمطلق ادراك العقل
يفسر بمحصل الصورة في العقل
او وصول النفس الى المعنى ولاحد
اقسام التصديق فيفسر بالحكم
الجزم المطابق الموجب ولما يشتمل
التصور والتصديق الجزئي فيفسر
بصفة يتجلى بها المذكور ان كانت به
اذ لا يتجلى في غير البشئ او بصفة
توجب تميزا بين المعاني لا يشتمل
التفصيل والمعاديل انما يحتمل التفصيل
بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه
محال لذاته لا بمعنى تجويز العالم اياه
حقيقة كافي النظر او حكما كافي اعتقاد
من

المقد

الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فنصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه
بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبر بان
حصول الصورة في العقل ايضا صفة العالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم
والمطابقة والثبات فيخرج الخلق والجهل المركب والتقليد وسبب بيان ذلك ومنها ما يشتمل تصور
المطابق والتصديق اليقيني على ماهو الموافق للعرف والاعادة ولهم فيه عبارتان (١) صفة يتجلى بها
المذكور بان قامت به اى صفة يتكشف بهما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة
انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعلم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به
المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعديل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الخلق والجهل
اذ لا يتجلى فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والجهلي انشراح وانحلال للعقدة
(٢) صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض اى صفة تستعقب خلق الله تعالى لمن قامت به
تمييزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس
لان تمييزه في الاعيان ومن جملة علماء المحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات
لان احتمال النقيض في الخلق والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد
لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس تمييز
وكذا التصور الغير المطابق كما اذا رسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق
فداخل لانه لا يقص له بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتوكيد ولا يتحقق ما فيه ومنهم
من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلارد ما ذكره
في المواقف ان هذه الزيادة مع التثني عنها تحمل بطرد التعريف اى جربانه في جمع افراد
المعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والتعقل
المضارع على عكسه قالوا هذا مصطلح الهاء ثم الظاهر من قولنا تميزا لا يحتمل النقيض
ان يراد نقيض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب
التمييز ايجبا لا يحتمل النقيض وليس بشئ والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا ان
اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتملا مرجوحا ظن
قائله اى صفة توجب لنفس تميز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك
تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا
بل قد انقلب ذهبيا بان يتخاق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأى المحققين او بان
يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويتخاق فيه الوصف الذي به يصير
ذهبا على ما هو رأى بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجووان المراد
بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجوز العالم ايا لا حقيقة واحكاما اما في التصور فلعدم
النقيض اولانه لا معنى لاحتمال النقيض بدين شائبة الحكم واما في التصديق فلا سند جزمه
بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والمعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب
هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه
من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم بياض الجسم المناهضة قطعيا
مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجوز الحكم اياه
حقيقة ومالا كما في الظن لعدم بطلانه او حكما ومالا كما في اعتقاد المقلد اعدم اسناد
الجزم به الى موجب من حسن او عقل او عادة فيخرج ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض

جزءاً وبهذا يظهر الجواب عن بعض تخيير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فإنه لا يمتثل
 القبيح في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولاعية بالمكان العقل حكماً في العاديات
 (قال المصنف الثاني ٩) أفرد قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستعمده بعضهم
 لما بينهما من الزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكره الله لا تصور بحسب الحقيقة بدون
 التصديق بالتحقيق وإنما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدوا الى التقسيم الى التصور
 الساذج اى المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب آخرون بان الزوم بحسب الوجود
 لا في التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والمحصر في التصور المقيد بعدم الحكم
 وفي التصديق ليس بشام لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور
 المقتر في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر
 فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبى بان هذا هو المراد
 بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم امان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق
 اولاً وهو التصور وثانياً ان التصديق هو الحكم مع ما ينطلق به من التصورات على ما هو صريح
 كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما سيق الى الفهم من عبارة حيث يقول انه الادراك
 المقارن للحكم او الادراك الذي يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك في مرض الاستدلال على كون
 التصور جزءاً عنه ثم انه كثيراً ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويعمل الحكم تارة من قبيل
 الافعال وتارة مابة معناه بالكلام انتهى ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور
 على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم حقير عن التصور بحقيقة لا يتعلق الابانسة بخلاف التصور
 حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث
 والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علت النسبة نوعاً آخر من
 العلم وهو يسمى بالحكم والتصديق وحقيقته ان كان النفس وقولها لوقوع النسبة اولاً
 وقوعها ويمر عنه بالفارسية بكونه على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء
 التصور في قولك: البياض عرض هو ان يحدث في ذهن صورة هذا تأليف وما يؤف منه
 كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في ذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء فانفسها
 انها مطابقة لها والتكذيب بخالف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخير والقضية
 هو الصدق وانما الكذب احتيال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما هو هذا لا يانم
 من حصول الشيء كالمطابقة مثلاً في النفس فحققة في الواقع (قوله والضرورة غاشية) يعني
 ان كلاماً من التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لا يتجدد في انفسنا احتياج
 ببعض التصورات والتصديقات الى النظر كصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم
 واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتجديدين بانساع اجتماع القضيضين والمراد
 الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستفي في نفسه عن النظر ضرورياً وان كان
 طرفاً بالنسبة على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري ما يتوقف بعد تصور
 الطرفين على نظر وكسب وعبارة الموافقة هو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري
 بالضرورة وما يوهى ان الثاني ليس بالوجدان اشكن المراد ما ذكرنا وفسر القاضي ابو بكر
 العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق زوما لا يبعد الى الانفكاك عنه سبباً وقيد بالمخلوق لان
 الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تنفك عن العلم
 الضروري بان يزول بعد الحصول لطريقتين شئ من امتداد العلم كالنوم والفتلة او بان لا يحصل اصلاً
 لانقسام شرط من شرطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس

٩ العلم ان كان حكماً اى انما وقولا
 لنسبة تصديقي والا فتصور
 واختلافهما بالحقيقة لا بمجرد لاضافة
 من

٧ بانقسام كل منهما الى النظري والضروري
 الى النظر والضروري المستفي عنه
 وقد فسر الضروري بما يلزم نفس
 المخلوق زوما لا يبعد الى الانفكاك عنه
 سبباً ولا يقدر على الانفكاك عنه
 اصلاً فلا يزول الضروري بطريق
 ضده او عدم حصوله لفقد شرط
 ولا لزوم النظري بعد الحصول من غير
 اقتدار على الانفكاك حيث لا وجود
 للاقتدار قبل ذلك من

والضرورة وهو ذلك ٢ يتوقف عليه بعض الضرورات واجيب بان المراد انه لا يقتضئ على
الافتكالك في ذلك من الصور ليس بقدره الخلق وهذا ما قل في المواقف ان صيغته مشبهة
بالقدرة يعني منهم من قولنا لا يجد فلان سبيلا الى كذا ولا يجد له يقتدر عليه ولا يقتدر والحاصل
ان اطلاق الضروري على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفصل والخلق
تكررة المرتضى ولذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق الا ان قيد الحصول مراد
ههنا بقريته جعل الضروري من اقسام العلم الحادث وصرح في عبارة القاضي بلجج في العلم
بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال بما لا قدرة للمعد على تحصيله ولا على الافتكالك عنه فان قيل
يرد على طرد الصبارين العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة حينئذ على تحصيله ولا على الافتكالك عنه
اجيب عنه بان المتعبر بالضروري في القدرة دائما وفي النظرى انما تختفي القدرة بعد الحصول
اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكسب وعلى الافتكالك بان لا يكسب فان قيل سلفا ان مراد
القاضي في الاستدلال على الافتكالك الا ان السؤال باق بعد لان الافتكالك سواء كان مقدورا
او غير مقدور يتناقض في الوجود قلنا اراد بالزوم الثبوت او امتناع الافتكالك بالقدرة على ان يكون
آخر الكلام تفسيرا لاوله وفسر النظرى بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لا يفتكك به بطريق
جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجب له ما يجب من ان حصول النتيجة عقب
النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقب النظر الصحيح لان من الضرورات ما هو
كذلك كالمعلم بما يحدث حينئذ من البعد والام ولوقال ما يفيد النظر الصحيح وادار الاستعجاب
العادي لكان ظهر والكسبي بقابل للضروري ويراد في النظرى فيمن يجعل طريق الافتكالك
هو النظر لغيره وما فيمن يجوز انكسب يمثل لتصفية ولا لاهام ولا يجهل مشتقا على النظر والكسبي
اعني من النظرى ولا تلازم بينهما مادة على ماقى المواقف الا ان يجعل مثل التصفية واللاهام
من خوارق الماديات وقد يقال الكسبي بالحصول مباشرة الاسباب اختارا كصرف العقل والحس
والضروري للمقابلة ونخص الكسبي انظرى باسم الاستدلال (قال واختار الامام ٢) اقول اختار
الامام الرازي ان كل ما يحصل من انصوات فهو ضروري لان الافتكالك يمنع من جهة
الكسب اعني الماط والكسب اعني طريق اكتسابه اما الاول فلان الماط اما ان يكون معلوما
فلا يمكن طلبه واكتسابه لا امتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه
ثم اعترض بوجهين احدهما انه لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فينتجه اليه مجهولان وجه
فيطلب ويأبى حاشا النفس باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه
اما ان يطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله اومن وجهه المجهول وهو محال لامتناع
التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق بها تصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور
فلا يمنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور
فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق
التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب
باتخاذ انه معلوم من وجه ولا تم امتناع التوجه حينئذ الى وجهه والمجهول وانما يمنع لو لم يكن
الوجه المعلوم من وجهه واعتباره بحيث يخرجه من كونه مجهولا مطلقا وذلك كما قلنا
ان لما شابه في المارة والادراكات فطلبه بحقيقته او بوارضه المارة من جميع ماعدها على
ما هو المستفاد من الملة او الزم فالمجهول الماط لا يخلص في الحقيقة ولا في العارض وثان ذكر
في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاستبانات تحقيقا ١ هو الامم اعني
امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتقيده على ان يجهل في الذات لازمة فيها وطالب تصوره

٢ ان ما يحصل من التصورات
ضروري لامتناع الاكتساب اما من
جهة الطلب فلا ماعده معلوم مطلقا
فلا يطلب او يجهل مطلقا فلا يمكن
التوجه اليه او ماعده من وجه دون
وجه فلا يمكن طلب شيء من وجهه
بخلاف التصديق فانه يطلب بحصول
انصواته وورد ان العلم ببعض جهات
المجهول كاف في التوجه اليه واما من
جهة الكسب فلا ماعده اجمع الاجزاء
وهو نفسه او بعضها وبه تعريف
بالمخرج او اواخره هو يتوقف على العلم
بالاختصاص التوقف على تصور
وتصور ماعدها تفصيلا وورد بانه
مجموع تصورات الاجزاء والكسب
تصور مجموعها او الكسب في
استحصارها بمجموعة مرتبة فهي
من حيث متعلق التصورات بها حد
ومن حيث متعلق تصور واحد بها
محدود ولشدة اتصال الاعتبارين
قديتهم اتصالهما وانما المصير مجموع
الاجزاء والمادة لا تصوراتها
وتصور الماهية وايضا تعريف الجز
للمادة انما يستلزم تعريف شيء من
اجزائها لو لم يكن مجرد تغييرها
عما عداها تعريفها لها وكان العلم بها
نفس العلم بالاجزاء كما انها نفسها
وايضا التعريف بالمخرج انما يتوقف
على الاختصاص بالعلم ولو لم يكن
تصوره بوجهه وتصور ماعدها اجالا
مذ

حتى لو لم يكن الشيء بحقيقته وقصدنا كمنسب بعض الفواض كان ذلك بالثبوت لا بالحرية
ولو قصدنا كمنسب المعارض نفسه كان هو مجهولاً بحقيقته وما ذكر في نقد المصطلح من ان كلاً
من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لآخر ثالث هو الخط الزام للامام بما عترف به من ان المعلوم
اجل لا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متضادان احدهما معلوم لاجمال فيه
والآخر ايسر بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء قلنا ان هناك علما جانياً والا فقد ذكر هو في نقد
تزييل الامكان ان الخط المجهول هو حقيقة الماهية المعلوم من جهة بعض عوارضها واما
ان في فلان الكسب اعني المرف لا هية يمنع ان يكون نفسه الامتناع كون الشيء اجلي واسبق
معرفة من نفسه بل يكون اما جبر اجزائها وهو نفسه فيعود المحذور واما بعضها او خارجا
عنها ويتدرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرد به بالذكر اراد بالداخل والخارج
المحصن من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئاً من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء بانرها
معلومة او ثبتت بمجهولة لم يكن المرف معرفة اي سبب المعرفة الماهية وموصلاً الى تصور ما قبل
المرف فان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره زعم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجاً
عن الآخر ولو فرض تدخلها ينقل الكلام الى تعريف الجزء المركب منه ومن غيره فيعود
المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا بط لانه الخارج انما يبعد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه
بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جمع ما عداها وهذا تصديق يترقب على تصور الماهية وهو
دو: وتصوريا عداها من الادوار النعم المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف
هنا تسامح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطال والخارج وسببها
لان الذي سيطلب هو التعريف بالخارج لا الخارج وكما على حذف الية اي عرف بالخارج
او عرف الامر الذي شانه ان يكون خارجاً عن سائر الاجزاء فيكون البعض المرف خارجاً عنه
ويلزم التعريف بالخارج لا بالخارج وانما ادعى لزوم الصالحين على ما هو تقرير المصطلح بناء على
ان معرف المساهية معرف لكل جزء منها وانظره المتع عليه اقتصرنا على احدهما كما هو
تقرير المطالب العاليه ثم لا يخفى ان القدر في بعض قدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم
لما جوزوا التعريف بمجموع الاجزاء والبعض والخارج احتجنا الى التفصيل عن الاشكالات
الثلاث اما عن الاول فبان جبر الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن اذا امتنع التعريف
بها لولم تغايرها بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بل تلاحظ واحداً
واحداً على التفصيل والترتيب فيكون كاسيا اي حاداً وقد يتعلق بها تصورات واحداً بل تلاحظ واحداً
المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسباً اي محدوداً وهذا معنى قولهم في الله عز وجل لاجال وفي الحد
تفصيل ولما امتنع في ان يكون صور المجموع مترتباً على مجموع التصورات وسببها انها فان قيل
اذا كان مجموع التصورات مفضياً الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلاً
من غير اثر للنظر والاكساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح مرفاً بل يكون مطلوبة وينقل الكلام
الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء والخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز
ان يكون الاجزاء معلومة منشرة في سائر المعلومات فيقتضي النظر لاستعضائها بمجموع مترتب بحيث
تفضي الى تصور الماهية وهذا اعني الاكتساب وحاصله انه الى تحصيل الجزء الصوري وعلى ذلك
كش وقال في المواقف قد حاق في قولهم المجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق
ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهي المساهية لان نعمة حصول مجموع موجب
حصول شيء آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي
لامراً يترتب عليه المركب ونسألهم غير قاذح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر موجب

حصوله حصول امر آخر هو المساهمة بل انه يجوز ان يكون تصوراته الاجزاء امرا واجب حصول امر آخر هو تصور المجموع انتهى تصور المساهمة فان اراد في ذلك قباضا لاشهد له ضرورة ولا يراد به بل كنهم الوصفان ولا عبرة بقياس على الوجود الخارجي لانه لا يعرف تصرفات العقل فيه انبلا حظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شتبا فشتبا ولم يزد في حل الاشكال على ان ظل الحد مجموع الامور التي كل واحد منها تقدم ولا يندى تقعا لان الحدود ايضا كذلك فلا بد في بيان المفارقة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجزائا محمود وهو معنى كلامهم وامامنا الثاني فبان لا نسلم ان معرفة الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لجواز ان تكون الاجزاء معلومة وتفتقر الى حضورها بمجموعة مؤثرة بمزايا معادها و يكون ذلك بالمعرف وحاصله ان المساهمة وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لابد من ملاحظتها بجماعة متميزة عن الاغيار ويموزان بين الاجزاء بمجولة ويبدأ بالمعرف تصور الماهية بوجه يتلخص معادها من غير اطلالة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيصور ان يكون الجزء المعروف نفس المعرفة بالذات و يعود التفاد الى الاجزاء والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها وغيرها وصح التعريف بالخارج على ما سمي وبما ذكرنا يتدفع ما قبل ان جميع اجزاء المساهمة نفسها فكيف لا يكون العلم بها علميا وبما وان معرف الشيء سبب لمعرفته في حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شتبا من اجزائه وان علم حصول الشيء لو لم تكن علم الشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء به وانه فبما حصول الكل بدوره فإذن علمه واستبر بالهئية الاجتماعية فانها علمه لحصول المركب وليست علمه لحصول شيء من اجزائه وامامنا الثالث فبان لا نسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينقل من تصور المميز الى تصور لازمه الذهني وانما يقدم العلم بالجزء ولو سلم فيكون في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور معاده اجالا كما في اختصاص الجسم بهذا الجزء وان كان مبينا على امتناع كونه في حيزين واشتغال حيزين بغيرين والى هذا التسليم ننظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الشئ لا افراده بين التناقص من جميع معاده ويبنى ان يعلم له وان كان لازما بحسب الصدق لابد ان يكون لازما بحسب التصور واجل بعض المحققين من الاول يمنع كون جميع اجزاء المساهمة نفسها بل جزم به باطل تسكان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على التي يمتنع ان يكون نفس المتأخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل والتركيب التقيدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي اجزائه وبها يحصل العلم به ورد المنع تارة بدوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشيء ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخله فيه فتركب الشيء منها ومن غيرها فلا تكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء فتمام حقيقة اما انك الفير وحده فلا يكون المفروض اجزاء اوسع الاجزاء فلا يكون جميعا واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه لمتنع كونه نفس المتأخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار الخلف والاجتماع وبالتركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي ان مجرد جميع اجزاء الشيء ليس نفسه وانما هي تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي لكن لا ينبغي ان هذا راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد اليتام تعريف بجميع الاجزاء الدامية اذ يحصلها

في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد رتبة هذا المحقق بل كما يستحق العلم انما الاجزاء
بالمادة احدى الجنس والمحصل يتصل بالجزء المصوري احدى الترتيب من ان تجريف بالجنس والتمثيل
لاعلى الترتيب لا يكون جديا تاما بل على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس
الركب لانها على وهو معلول لها ومن المعلوم يلزم ان يحصل الاثنين بمحصل واحد
وبمحصل واحد آخر وبضم احدهما الى الآخر لا يكون محصلا لاثنتين بنفسه بل يكون محصلا
بجميع اجزاء المادة والصورية (قال البحث اثنان) اقول لما كانت العلوم الظاهرية تنتمي
الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكرها من مبادئ الكلام لعل ان ما يحصل منتهى
مقدّمات القياس ويدهى كونه ضروريا على هو منتهى ما يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية
وكانها ترجع الى الديديمات والمشاهدات وحصر والتصديقات الضرورية في ست
الديديمات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات ولجديسات لان القضايا اما ان تكون
تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الاتفاقات وسلامة الآلات كافي في حكم العقل اولا
فان كان كافي فهي الديديمات وان لم يكن كافي فلا حاجة الى احتياج الى امر يتضم الى العقل
ويستدعي الى الحكم اولى القضية اولىها جميعا لاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس
والثاني لا يتصل من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم بحيث ان كان حصوله
بسهولة فهي الجديسات والاقنيسات من الضروريات بل من النظريات والثالث ان كان
حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات اما الديديمات وتسمى اوليات فهي قضايا
يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون
في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء
المتساوية لشيء واحد متساوية او نقصان القرية كافي الصبيان والبه او تدنس الفطر بامقاييد
المضادة كافي بعض الجهال اولان الله لا يخلق على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي
قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان النفس نيرة
والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم باننا خوفا وغضا ومنها ما يجده بنفوسنا
لا بالآلات البديهة كعمودنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جريئة لانه لا يقيد الا هذه
النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل عمونة الاحساس بغير ثبات ذلك
الحكم والوقوف على علته واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يرب عنه
عند تصور الطرفين وهو المعنى لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها
كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمنا
تكرار المشاهدات اليه والقياس الخفي الناتج اليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على فمج واحد
لا يده من سبب وان لم يعرف ماهيته فكما علم وجود السبب علم وجود السبب قطعا وذلك
كالحكم بان السموتيا سهل للصفره واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
كثرة شهادة المخبرين باصر يمكن مستند الى الشهادة كقوله يمتنع طولوهم على الكذب فينضم
الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اتهمه
هذا الجمع واما الجديسات فهي قضايا يحكم بها العقل بحس قوي من النفس يزول معه الشك
وبمحصل اليقين بمشاهدة الفرائ كالحكم بان نور القمر مستمد من الشمس لما نرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك لانه يضيء دائما جابه الذي يلي الشمس
ويشعل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحس العقل به لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي
كالمجربات في تكرار المشاهدات ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات علوم البديهة نيرة

في العلوم الضرورية تنحصر رؤيت
الديديمات يحكم العقل بها بمجرد تصور
الطرائق وتسمى الاوليات ومشاهدات
يحكم بها بواسطة حس ظاهر
وتسمى الحسيات او باطن وتسمى
الوجدانيات وفطريات يحكم بها
بواسطة لا تعرب عن الذهن وتسمى
قضايا قياساتها معها وبمجربات يحكم بها
بواسطة تكرار المشاهدات ومتواترات
يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع
تواطؤهم على الكذب وحديسات
يحكم بها بواسطة حدس النفس
وتستعرفه
من

معلومها لكل اولان ضرورية
ما سواها بل يقينية المجربات
والحدسيات لا تخلو عن نظر
الا ان المحققين منهم لم يحملوه
من الضرريات بل بواسطة الزمان
لهن فان قيل كيف يتازع في المتواتر
وهو نوع من الحس قلنا الكلام
في معنوي الاخبار المجموعة كوجود
مكة مثلا فنقول الرواة انه عليه الصلاة
والسلام قال لبنة على المدعى
صحيح والتم بان هذا حديث النبي
صلى الله عليه وسلم حاصل بالتواتر
ضرورية او غير ضرورية وبان البينة
التي تكون على المدعى حاصل بخبر
الصادق استدلالا من

٣ فذهب من قدح في الحسيات بان
الحس قد ينفط كثيرا والجواب انه
لا ينافي الجزم المطابق في لا غلط فيه
من

معلومها وفي الحدسيات حلولها بالوجهين اذ ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر
والاكان من المعلوم الكثيرة وتعرف نفي الحدس في بحث النفس (قال وقد تقرر
في البيهيات والمآخذات ٢) ذكر في الفصل ان الصبر بان الواجبات وانها قليلة لضعف
في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والديهيات وتبينه صاحب المواقف الا انه ذكر
في موضع آخر ان الضرريات هي الست المذكورة والبرهيات في المحسوسات كالحكم بان كل
جسم في جهة واعتذر لما في الفصل بوجهين احدهما ان الديهيات تشمل القطريات
نظرا الى ان الوسط لساكن وزمانا لتصور الطرفين فكان العقل لم يتقرر الا في تصورهما
والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع تكرره
وكذا الحدسيات وبثبتهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضرريات
موضوع بحث على ما فاصله الامام في المنص لا شغلا بل كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا
القضية التي قياسها معها ونزع به في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينات فضلا
عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الغلظيات ثم المحققون من القائلين
بان هذه الاربعة ليست من الضرورية بل انها ليست من القطريات ايضا بل واسطة اعدام
افتقارها الى الاكتساب الفكري وبهذا يشرح كلام الامام بوجه لا سلام حيث قال العلم
الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مقضية اليه مع ان الواسطة
حاضرة في الذهن وابس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس
بمعدم فله لا بد فيه من حصول مقدين احدهما ان هؤلاء مع تفرقهم واختلاف احوالهم
لا يجمعهم على الكذب بل على الحقيقة انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا ينظر
الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما واقضاها اليه وبهذا يظهر ان الزمان انفي
مبنى على تفسير الضروري انه اني لا يتقرر الى واسطة اصلا او الذي يجده انفسا مضطرين
اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع
كالمعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمعنوي الخبر المجموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو
معقول البينة بتكرار السماع حتى اذا كان المجموع المتواتر خبرا عن نسبة خبرا لصادق كان العلم
بمعنوي ذلك خبرا اكتسابيا وقا كما مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة
على المدعى واليمين على من انكر فاعلم بان هذا صوت المخبرين ضروري مأخوذ من الحس والعلم
بان الخبر المتقول كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو استفاد من القضية التي من قبيل المتواترات
المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة يجب على المدعى كسبي استفاد من
ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عليه السلام وكل ما هو خبر النبي عليه السلام فمعنوي
حتى لما ثبت من صدقه بدلالة المجربات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فضاء ان الخبر بكونه
كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء (قال واما المفكر ٣) قد ثبت
اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والديهيات مبادئ اول لما يقوم حجة على العبر وتكر ذلك
جباة فذهب من قدح في الحسيات وحصر المبادئ الاول في الديهيات وذهب من عكس
ونهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه اطعن الامام فيها بتكثير الدلائل ونسب
القول بعدم كون الحسيات من اليقينات الى اكار الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية
منية عليها والمبادئ اول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادئ المجربات
والتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل
اعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست بيقينية واعتذر بان المراد ان جزم

العقل بالأحكام المتأثرة من الحسن قد يتوقف على شرائط ربما لا يسلم ما هو رضى حصلت
وكيف حصلت ولذلك جعلوا لبيان مواضع القاطع في المحسوسات وان يحكمها تكون
يخفية وبها تكون غير يقينية صياغة الربا والمناظر كما جعلوا لبيان ذلك في العقول صياغة
سوفسطيكا وما ذكر في تلخيص المحصل من انه لاحكم المحسوسات من شأنه التأثيل الحكمي
بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس رد الكلام الامام بالنافضة فان الحاكم هو المحسوس او العقل
بواسطة بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف
بكونه يقينيا اذ غير يقيني وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وحيث قد يصير المعنى
ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد وقع فيها من القاطع وهذا لا ينص للمحسوسات
لان العقول الصرفة ايضا قد يقع فيها القاطع ولا يصح نسبته الى الاحكام لتصرفهم بخلافه
ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم المحسوس قد يكون غلطاً فلا بد
من حاكم اخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون المحسوس هو الحاكم الاول رده بان المحسوس
ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل ولما اشتد له بيان اسباب القاطع فيها اورد الامام
من الصور فقد اعترف بانه يقيني لمن لم يبق او يتوقف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان
التعاضد من مضائق مواضع القاطع ثم احاطة تصويب الصواب وتخطئة الخطا بل اصرح العقل
من غير افتقار الدلائل في الوثوق بالمحسوسات والاجواب عن شيء من الشكوك ولتأمل في الاسباب
وحصرها واتخاذها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم المحسوس اما في الكتابات
فلا بد لا يخطئ بها كيف وهي لا تنحصر على الافراد الحقيقية واما في الجزئيات فلا بد كثير ما يكون
حكمه فيها غلطاً بان يقع الحكم في المحسوسات على خلاف ما هو عليه فاما زى الصغير كثيراً
وبالعكس الواحد كثيراً وبالعكس والساكن متحركاً الى غير ذلك زى الصفة في المادى كالاجاسة
والجبرة من بعيد كالكرز والقر في الماء قرين والالوان المختلفة في الخطوط المنحرفة من مركز
الرجى الى محيطها عند ادارتها لو انا واحداً عن تجلجس الشكل ويرى من في السفينة السفينة ساكنة
وهي متحركة والشط متحركاً وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه في بعض الصور لا ينافي
الجزء المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضبوطة والنار حارة اذا قلنا قاطع بله
لا غلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا تدل على التفصيل وهذا ما قلنا
في المواقف انتمضى ما ذكر من الشبه ان لا يميز العقل باحكام المحسوسات لمجرد المحسوس لان
لا يوثق بجزءه بما جزم به وكونه محتملاً لا يوثق لان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات
محتملاً اى يصعد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقولوه وكونه محتملاً مرفوع
معطوف على ان لا يوثق لا يجرى ومعطوف على جزئه كما يتوهم اذ ليس فيه كثير معنى
قال ومنهم من قدح في البديهيات (٦) قالوا انها فرع الحيات لان الانسان انما يتبينه للبديهيات
بهذا الاحساس بالجزئيات والتميز بالمتشابهات والباينات ولا يلزم من القدح في الفرع
القدح في الاصل والتميز لو كان الفرع لازماً لنظراً الى ذاته ووجه القدح ان اجلي التصديقات
البديهية واعلاها قولنا التي والاثبات لا يستعان ولا يرتفع عن معنى ان الشيء اما ان يكون واما
ان لا يكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلي بجلي واما كونه اهلي اى اسبق فلتوقف الشكل
عليه واستنادها اليه مثلاً بلا حظ في قولنا الشكل اعظم من الجزء انه اول ما يمكن كذلك لكن
الجزء الاخر كاشا وبس بكتا وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين انه
لو وجد فيه المكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كاشا وبس بكتا وعلى هذا التقاس واما
عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم
اهنى الوجود واللاكون وعلى تحقق معنى كون الشيء موجوداً وكونه محملاً وعلى دفع الشبهات

٦ بان اجلاها واعلاها الشيء
ان يكون وامان لا يكون وهو يتوقف
على تصور الوجود والعدم وتحقق
معنى الوضع والمحل ودفع شبهاتها
وفها افكار دقيقة والجواب انه
لا يورث شكاً فان شئنا اعرضنا
وان شئنا بينا معنى

حتى يورث على الآخرين وهذه الأمور الثلاثة المتألفين بالظواهر فيجب الانتظار وحصلت
 المطالب وتوقف لأخلاقه على حقيقة هذه القضية بكونها أولى الأوثان لمن لا يدور كون الشيء
 نظرا على شدة كونه ضروريا وهو محال وأن يبقى شيء منها في حيز الإيهام لم يحصل الجزم
 بالقضية وهو المرام والجواب أن يدعى العقل جائزة بهما ويحتسبها من غير نظر واستدلال
 في تحقيق النسبة ولا في دفع الشبهة وما يورث من الشكوك لا يورث قدما في ذلك الجزم ولا يمكن
 دفعه بالنسبة إلى من لا يتصرف بالديهيات كان شئنا أمرنا عنه وإن شئنا فذهناه عسى أن يعترف
 أو يحصل له اعتماد النظر واستحقاق المباحة في الشيء إن هذا التصديق يتوقف على تصور
 الوجود والعدم وغيرهما وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وبثبوت العدم المطلق يتناقض ثم
 لا بد من إمكان سلب العدم المطلق ليحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما
 من العدم المطلق لكونه عدما متناظرا وقميا له لكونه رقعا وسلبا والجواب أنه لا استعانة
 في كون المعنى ثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه
 قسما من عدم من حيث كونه عدما متناظرا وقميا له من حيث المفهوم وسجي لهذا زيادة
 تحقيق في بحث العدم ومنها أن الوجود إن أخذ في هذه التفصيلة محجولا بمعنى أن الجسم إما كان
 أو ليس بكذا فاما أن يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الإيجابي لقوامه مع مفيد
 قطعا وكون الجزء السلبي ناقضا لأن إطلاق السلب يتأقضى دوام الإيجاب واما أن يكون غيرهما فيلزم
 في الإيجاب قيام الوجود بما ليس بوجوده إن أخذ الموضوع خارجا عن الوجود ويسلسل الوجودات
 إن أخذ موجودا وسجي بأنه جوابه في بحث الوجود وبما يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين
 ويلزم في السلب العقل أني المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقوام الوجود بالعدم
 عند ثبوتها والجواب أنه لا امتناع في كون الشئيين متغايرين باعتبار تعدد باعتبار على ما تقرر من أن
 بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمعنى أن ما يقال له الجسم
 هو بيمينه يقال له الوجود وكذا لا امتناع في كون الشيء المطلق ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في
 قيامه بما لم يكن موجودا على ما سجي أن شأنا الله تعالى هذا كله إذا أخذ الوجود محجولا واما إذا أخذ
 رابطة به يقال الجسم إما أن يكون اسود أو لا يكون اسود فيلزم في الجزء الإيجابي اتحاد الاثنين وقد
 سبق بجوابه وأيضا لما كان الحصول هنا وصفا كان للموضوع موصوفية وهي وجودية لأن قدسها
 اللازم موصوفية وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فيسلسل الموصوفيات ولا يتدفع بكونها
 من الاعتبارات العقلية لأن الموصوفية نسبة فتقوم بالنسبة إلى العقل ولأن حكم العقل أني لم يطابق
 الخارج كان جهلا فإذا بطل الإيجاب تميز أن يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي واتمم لتقارون
 بذلك بل تجردون صدق الإيجاب في الجملة والجواب ما سجي من أن صورة السلب كاللا موصوفة
 لا يلزم أن تكون عدمية ولو سلم فقتضى عدمي لا يلزم أن يكون وجوديا وإن الأحكام الذهنية لا يكون
 صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب والاضافات في العقل فقط لا في اتساقها
 إلى الأمور الخارجية لأن معناه أن تلك الأمور بحيث ذاعتقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب
 والا ضافة ومنها أن الاتساق عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسجي بهما على أنه لا تمثل
 بين الكون واللا كون وما ذكر في المواقف من أن الثالين بها بانقوا في أكثره حدا يقوم المحل
 بقولهم معناه أنه قد يكون جهة وذلك عند الآخرين محسوس في المعقول يكون شبهة لا عقل
 (قال ومنهم من قد ج قبهما ٩) أي في الحساب والديهيات جميعا وهم السوفسطائية
 قال في تفتيش المحصل أن قواما من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم لغة ومنهج
 ويشعرون إلى تلك طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا انفس شاكرون وشاكرون ولما شاكرون ولما
 فتنق منهم ولو لم يعرفوا فتنق منهم

٩ جميعا وامثلهم اللاادرية القائلون
 بأن شاك وشاك في شيء وهم جرا
 ونسكوا بشبهه الآخرين ليسورث
 شكرا حتى يعد بهم ولو لم يعرفوا فتنق
 فتنق منهم ولو لم يعرفوا فتنق منهم

جرا والمضادة لهم الذين يقولون ما من قضية ذهنية أو ظرفية إلا وله معارضة ومعارضة مثلها في القبول والصدية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وبطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا التفتيش خفا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء يمتحن والمحققون على ان السفسطة منتشرة من سوغا أسطوانات على الغلط والحكمة المبرحة لان سوغا اسم عالم واسمنا للغلط ولا يمكن ان يكون في العالم قوم يشككون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يلحق نافي كلام الفاضلة والصدية من التناقض حيث اعترفوا بحجة اثبات اوني سيما اذا تمسكوا بما ادعوا به من خلاف اللاذرية فانهم اصروا على التردد والشك في كل ما لم يثبت اليه حتى في قولهم ثنائين وتمسكوا به لا وثوق على حكم الحس والسمع لما مر من شبه الفرقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وفرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات اخرها ونخبه فلهذا كانوا امثال طرفة من احادية والصدية والمحققون على انه لا يسيل الى البحث والناظر منهم لانها افادة بالمجهول بالمعلوم وهم لا يعرفون بمعلوم اصلها بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحيات والديهييات وفي الاشتغال بالاثباتها التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من صكون الحيات والديهييات غير حاسلة بالضرورة بل مغترة الى الاكسلب اذ عندنا لا تصور كون الضروري بجهولا يستفاد بالمعلوم فطريق مذهب اولو الثار فاما ان يعترفوا بالذم وهو من الحيات والفرق بينه وبين الالدة وهو من المعانيات وفيه بطلان لمذهبهم واتقاء للمتهم واما ان يصروا على الانكار فيصغرنا وفيه استحلال لثارة قسهم وانطباع لثارة شملهم (قال الفصل الثالث

في النظر ٣) اورد فيه ستة مباحث اولها في بيان حقيقته لا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدء يتفق بل لا بد من مادي مناسبة له والمادي لا توصل اليه كيف اتفقت بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعروا به من وجه تحركت النفس منه في الصور المحرورة عندنا متعلا من صورة الى صورة الى ان يظفر بمبادئ من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فيستحضرها متعينة مقربة ثم يتحرك فيها لتزيتها تزيها خاصا ما يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يتاخر عاده اولى التصديقي به يقينا او غير يقين فهنا حركتان يحصل باوليهما المادية والثانية الصورة والمادية من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدءا الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها الترتيب المخصوص من مادة الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيهيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة ما يمتنع من النفقة والصور المضادة والمناقضة وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للأخوذ وغاية بقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه ولوازمه اكثافا بما يقيد امتياز ما اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادئ المطلوب او حركته من المبادئ الى المطلوب او ترتيب المعلومات لتأدي الى المجهول ويراد بالمعقول الحضور عند العقل ليم الغفل والجهل المركب ايضا ويدخل فيه التعريف بالفصل وحده او الخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشقة كالنسلق والضاحك وفيه شارة الترتيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يخصص التفسير بالنظر المشتمل على التاليف والترتيب لخدمة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد زرع خداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكسلب التصورات وكثيرا ما يجنبه عبارة عن نفس المعلوم المرتبة ومن قال بترتيب امور معلومة

٣ وفيه مباحث المبحث الاول انما حاولنا تحصيل مطلوب فالفلس يتحرك منه في مقولاتها طلبا لمباديه وتعيينا ثم ترجع ههنا تزيها وناديا الى المطلوب فهنا حركتان وملاحظات وترتيب وازالة للموانع وتوجه الى المطلوب وغاية للحركة وحقيقة النظر مجموع الحركتين لكن قد يكتفي ببعض الاجزاء والاوزم فتفسر بالحركة الاولى او الثانية او ترتيب المعلومات لتأدي الى المجهول او ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول او تجريد الذهن عن الغفلات او تحديد العقل نحو المعقولات او الفكر الذي يطلب به علم او ظن ويراد بغير حركة النفس في المضاف فيخرج ما يكون لطلب علم او ظن كالكثرة حديث النفس ويدخل ما يكون لطلب تصور او تصديق جائز او باطل من غير ملاحظة المطابقة وعدها

أو مظهره الذي لا يجهل ولا يراى بغير التصديق والتعبد في المطالبات الثابتة على ما هو
 معنى اليقين والظن ما قابل اليقين فيسأل الظن أصرف والجهل المركب والاعتقاد
 على ما صرح به في شرح الاشارات وحيد لا رد كذا في الوقف من ان هذا ليس تفسيراً
 للنظر الصحيح والازم ان يقيد الظن بالمطابقة لخرج القاصد من جهة المادة المظنونة
 الكاذبة وان قال بل لا تدعى بحيث يؤدي لخرج القاصد من جهة الصورة بل لطاق النظر
 وقد ماله قد لا تكون معارضة ولا مظنونة بل بجهولة جهلا مركبا ولا يتناوله التفسير فلا يكون
 جليسا وقد يفسر بملاحظة المقول لتصيل المجهول ويراد بالمقول الحاصل عند النقل
 واحدا كان او اكثر تصورا كان او قصد بما علما كان او ظنا او جهلا مركبا فلا ينظر الى شيء
 من التكلفات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد
 ادراك شيء يصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حذقته من جانب الى جانب الى ان يقع
 في مقابلة تلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء يصبغه يقطع نظره عن سائر الاشياء
 ويحرك حذقته عنه من شيء الى شيء الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب
 فمن ههنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلاعه عن الصوارف والشواغل العائقة
 عن اشراق التور والالهى الموجب لفيضان المطاوب او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا
 لا يمتد لفيضان المطاوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالخاصة في غاية
 الظهور حتى ان شيئا من تفاسيره لا يتخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي
 يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن الغفيل
 على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالذات التي اكملها مقدم
 البطن الاوسط في الدماغ اى حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت
 في الحسوسات فقد يسمى تحميلا لا يقع في المراقف ان المراد به الحركات الخيلية ليس كانيثي
 والصواب ما ذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وكله احترز
 بالتصديق الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال
 امام الحرمين ان الفكر قد يكون اطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون ككثر حديث النفس
 فيسقط اعتراض الامدى باللفظ الفكري لانه لا ياتي بالحدس من عند واعتذاره به لم يجهل شيئا
 من الحد بل كانه قال بالنظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر
 في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن لكنه
 بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا او بمعهد في التبريقات ان يقال الانسان البشر الذي
 هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيره للنظر وانكر
 الابتكاف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوباً
 فيفوق بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لا يتلزم طلب الاخص اعني غير المطابق
 لا يزم طلب الجهل وفي عبارة القضاة اني بكره او غلبة ظن واعتراضه به لا يقال بما يطلب به
 اصل الظن واجاب الامدى بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غايته خاصة بالنظر
 ولا خلل في الاقتصار على بعض النواص ورد في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة
 وظاهر ان شيئا من الثبوت ليس كذلك ولهذا لم يميز الاقتصار على قولنا يطلب به علم او ظن
 بما يطلب به ظن بل بوجوب تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها الا بعض اقسامه
 انذكر الجميع بطريق التبيين تخصيصا لخاصة شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف
 وتقع كالتوالي اقسام المحدود لا لا بهامه التبدل في التصديق فاجاب بان الظن هو المبرع به بعبارة

الظن لان الزمان اخوذ في حقيقته اذ هي الاعتقاد ارجح وهذا ضرر غير واضح لا اعتبار به جان
الحكم في حقيقته لا يصلح محصنا او باعنا على التعميم فنهذه جان الظن لانهم الان يدان اضافة الغلبة
اليه للاختصاص اي الزمان المتغير بالظن وليست من ارض فة المصدر الى الفاعل يعني كون الظن
غايارا جها وقد يقال ان كلاما من التثنية خاصة شاذلة اذ ليس المراد طلب العلم والظن بالعلم
بل ان يكون الفكر بهذه الهيئة وذلك بان يكون حركة في المقولات تحصل مبادئ المطلوب
فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يمنع الاقتصار (قوله بالبحث
الساقي النظر) سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على
هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفة والى التصديق دليلا وتكون العلوم اي
الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المحصلة صورة له وقد يضاهان الى النظر لهذه
الملازمة او اطلاقا لفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام الموافق
ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب لان المحققين
على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما او جعلها بهذه
الهيئة والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحدة وانفقوا
على انه ان سمعت السادة والصورة فانظر صحيح يورث الى المطلوب والافساد لا يورث اليه
وصحة المادة في المعرفة ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل
فصلا لها وفي معرض الخاصة خاصة شاذلة لازمة وان يكون المذكور في الحد التام الجنس
والفصل القريين الى غير ذلك من الشروط وفي الدليل ان تكون القدمات مناسبة لطاوب
صادقة قطعاً او ظاهراً فرضاً بحسب المطلب على ما بين في الصنائع الخمس وصحة الصورة في المعرفة
ان يقدم الاصح فبقيد الفصل والخاصة بحيث تحصل صورة وجدانية موازنة او مبررة بصورة
المطالبي وفي الدليل ان يكون على الشروط المعتبرة في لانتاج على ما فصل في ابواب القياس
والاستقراء والتشليل من المنطق فظهر ان في قسم النظر الى الصحيح والقاسد باعتبار المادة
والصورة نحوها فلا يبعد تقسيمه الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرفة
والدليل قد تكون ضرورية تغاوت في الجلاء وقد تكون نظرية تنتهي الى الضروري بوساطة
اقل او اكثر وكذا الصورة القياسية فلاشكال وعبارة الموافق بما توهم اختصاص الجوز
بالتقسيم النظري الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرفة وابتداء تقسيم النظر الى الصحيح
والقاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب (قال والصحيح المأمور بشرائطه) قال
الامام لاتزاع في ان النظر يفيد الظن وانما التزاع في افادته اليقين فانكره البعثة مطلقا وجع
من الفلاسفة في الالكهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين
في المسائل الالهية انما الغاية التصوي فيها الاخذ بالاول والاخلاق وهذا اقرب
بان يكون محل التزاع اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة
لما كان مقصود الامام الرد على المتكبرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الالكهيات
موجود في الجملة ولما قصد الامام اثبات قاعدة تنطبق على الانتظار الجزئية الصحيحة لصادرة
عنا في اكتساب العلوم اقتصر الى ثبات الموجبة لكيفية تفيد النظر بكونه في القطعيات اذ لا نظر
في الظن لا يفيد العلم وفاقا وان لا يفتقر شيء من اضداد الادراك كالنوم والنعلة والموت فله لاعم
ح بل لا ظن ايضا وجعل كلام الامور المذكورة ضدا لادراكه على ما هو رأي المتكلمين وان لموافق
اصطلاح الفلاسفة وتركوا تفيد القطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ لا نظر في الظن لمطلب العلم
يكون قاسدا من جهة المادة حيث لم نحاسب المطالبي والاول النظر المطالبي بالتصور هذا وظاهر كلام

٦ ان سمعت مادته وصورة فصح
والافساد من

٤ يفيد العلم من

٧ عادة مع الكسب او بغيره اولو ما
 عقليا يخلق الله تعالى عندنا وتوليدا
 عند الممثلة ووجوب تمام الاعداد
 وكال المنبسط عند الحكماء متن

المكتسبين انهم يريدون بالعلم والظن عند الإطلاق ما يخص التصديقية بحت وإن ما ذكرنا في قوله
 البه صفة فوجب تحريرا لا يحتمل التضييق والظن فكر يطلب به علم او ظن لا يتم التصديق والتصديق
 تكلف منا (قال بمعنى حصوله عقيدة ٧) بشر الى حكيمة افادة النظر العلم فذنا هي
 يخلق الله تعالى العلم عقيب تعلم النظر بطريق اجراء العادة اى تذكر ذلك دائما من غير وجوب
 بل مع جواز ان لا يتخلقه على طريق خرق العادة وذلك لما سيجي من استاذ جميع المبكيات ان القدرة
 الله تعالى واختياره ابتداء وأثر المختار لا يكون واجبا ثم ما تالون بهذا المذهب فرقان منهم من جعله
 يخص القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة
 وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كدنيا قدورا وعند المعترلة بطريق التوليد ومبناه
 ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لمركبة المفتاح والنظر على اى تفسير فسر فعل للنظر
 يوجب فعلا آخره هو العلم اذ معنى الفعل ههنا اثر الحاصل بالفاعل لانفسه اثر ليد الاعراض
 بل العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد تفتوا
 على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واخرج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد
 مطلقا في بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذلك النظر ابتداء لا شتر كما في الظرفية
 واعترض بان هذا لا يغيد اليقين لكونه جائدا الى القياس الشرعى وان ادى بصورة قياس منطوق
 بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق والالزام باطل وقفا ولا الزام لانهم
 انما قالوا بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني في التذكر لانه لا توجد في اشرع اعني ابتداء
 النظر وهي كونه حاصل بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا
 فيصير الحاصل ان هذا قياس مر كجوهوان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المتدخل وللصمم
 لكن يطل عند كل منهما بطلان اخرى وللصمم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء
 النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الاصل اى لان التذكر لا يولد
 العلم عند كونه بقدرة العبد ولما ذلك عند كونه سائحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون
 فعل الله تعالى فلو قلنا بتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به
 وفي نهاية العقول ما يشر بان حلة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر
 واحد لانه قال ان تذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والاخر العلم
 به كان قد اتى تلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الاخر فيلزم ان يكون كل منهما
 مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويحوز ان تكون العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون
 بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا لا يكون التذكر مقبلا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق
 الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يد الذهن لفيض العلم عليه من عند واهب
 الصور الذي هو عند هم العقل الفعالي المنقش بصور الكائنات المنقش على استنسا بقدر
 الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان الواح المحفوظ والكتب المبين في لسان الشرع عبارة عن
 هذه وههنا منهج آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الفراء انه المذهب عند اكثر
 اصحابنا وهوان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد
 على ما هو رأي المعترلة وهذا ما نقل عن القاضي ابى بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم
 بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر لانه اومولنا اوضح بذكر الوجوب لا لا يحتمل الاستلزام
 على الاستطاب المادى فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الفراء بان هذا مذهب
 اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم العالم بشيء
 وكل متغير يمكن فغ حصورهذين العلمين في ذهنه يمنع ان لا يعلم ان العالم يمكن والعلم بهذا الاستماع

ضروري وكذا في جمع المواقف مع المتزوعات وعلى بطلان التزايد بل في نفسه ممكن فيكون
مقدور ان يتحقق فيجتمع وقوعه بغير القدرة فلو وجد اغتراب المواقف بالهنا كان قتل القادر امتنع
ان يكون واجبا لله الذي ان شاء فقتل وان شاء ترك في غير وجوب عليه او حله لا لبال المراد
لوجوب الاختيار على ما سيجي لا نقول فيجوز ان لا يقع بان لا يتحقق به القدرة والاختيار
ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والى جواب ان وجوب التزكالم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه
عن التزكالم نظر لا يتناقض كونه اثر المختار جائز الفضل والترك بان لا يتخلفه ولا لزومه لا ينافي
الملزوم ولا يتخلفه كسائر لوازم الممكنة مثل وجود غيره لو وجود المرض وتحققه ان جواز التزك
اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع اعم
هو ايضا مقدور وهذا كالتولدات عند من يقول من المعتركة بكونها بقدره الحد وانما المتناقض
له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة
اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الاين مستلزما لتصور الاب ووجود المرض مستلزما لوجود
الجوهر الى غير ذلك والمحصل ان لزوم العلم بالنظر عقل عندهم حتى يمنع الانفكاك كتصور الاب
لتصور الاين وعادى عند الاولين حتى لا يمنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق بالنار وال
المذهب الثالث لا يحاسبنا اشار في المن بقوله عادة مع انكسب او بدونه اولو ما عقليا
(قال فان قيل ٧) تقدير السؤال ان الحكم بان النظر بعينه العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا او كلاهما
باطل اما الاول فانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضرورات ولكان
مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الموضوع من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتقال والاشياء
وهو ينافي الضرورة وكلا اللزيمين متفق لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فانه
لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو
معنى الاثابة وتناقض من جهة كونه معلوما كونه وصيلة وليس بمعلوم كونه مطلوبا وهذا معنى
قولهم اثبات النظر بالنظر تنافض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد
من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا مما يتوقف على كون النظر عقيدا للعلم
لا على العلم بذلك فالوقوف هو التصديق والوقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية
مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تصور في تصور وان لم يعلم الاختصاص والازوم فانما
معنى الكلام على ان اللازم من القياس هو صدق النتيجة وللزوم صدق المقدمات المرتبة
واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بعينها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها
مستلزما لطلوب بديهة او اكتسابا على ما نقرر من ان العلم يتحقق اللازم يستفاد من العلم
بالزوم ويتحقق المزوم وهذا بخلاف العرف بالخاصة فان اللازم يتحقق بين التصورين
حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقر بالجواب
ان اختاراه ضروري ولا يلزم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها
جمع من العقلاء لخلاف في ذوات الاطراف وعسر في تجريدها عن الالوان المانعة عن ظهور
الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها ويختار انه نظري
بيث بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دورا وتناقض بان يقال
في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب بخصوص او العلوم المرتبة نظرا لامتثاله
سوى ذلك ثم انه بعيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما به العلم على ما ادعاء الامام
وان شأنا اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاء الامام في قلنا علوم بالضرورة ان هذه الاثابة
ليست لخصوصية هذا المادة بل لهذه النظر بخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل

٧ الحكم بان النظر بعينه العلم ان كان
ضروريا لم يتخلف فيه العقلاء
ولكان مثل الحكم بان الواحد
نصف الاثنين من الجلاء وان كان
نظريا كان موقوفا على ما يتوقف
عليه وهو دور وعادى ما يعلم
وهو تنافض قلنا ضروري وقد يقع
الاختلاف والتفاوت في الضرورات
لتفاوت في الالف وخفاء في التصورات
او نظري ويكتسب بنظر آخر
ضروري المقدمات من غير تنافض
كما قال في قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث انه نظري وقد افاد العلم بحديث
السام ضرورة فالنظر بعينه العلم
ثم لم يزل ذلك ليس بخصوصية بل
لعموم كونه على شرائطه فكل نظر
كذلك يفيد العلم بالموقف المجهول
هو العملية المنتهية الى الكلية التي
هو انما هو مفهوم النظر والموقوف
عليه المعلوم هو الشخصية التي
موضوعها ذات النظر بخصوص
وتحقيقه ان لوازم الحكم الواحد
قد تختلف باختلاف التعبير عن
موضوعه كالحكم بحديث السام
تعبيرا عنه بالوجود بعد عدم
او القارن للحادث او المنفي فان قيل
لا خلاف في انه ضروري في الشكل
الاول نظري في غيره فكيف يصح
الطلاق القول باحدهما قلنا الكلام
فيما اذا اخذ عنون الموضوع هو
النظر والتفصيل اما يرجع الى
المخصوصات على ان هذا ليس مجرد
ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة
جهة الاستنتاج وكيفية الاندراج
وحيث ذواي الاشكال من

نظر يكون كذلك في العالم وهو المطلوب وهذا ما قال أمام الحرمين أنه لا بد من آيات جميع
أنواع النظر يتوع منها بآيت نفسه وغيره الآية لما عترف بالآيت الشيء بنفسه اعترض الإمام
الرازي بأن فيه تناقضا وتقدما للشيء على نفسه وجوابه أن نفس الشيء بحسب الذات قد تغاير
بحسب الاعتدال فخالقه في الأحكام كهذا الذي اجتنبه كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث
ذاته وسيلة وشئ قد معلوم ومن حيث كونه من أفراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول وتقصيه
أن الموقوف بالمجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهمة أو الموجبة الكلية التي عنوان
موضوعها مفهوم النظرة التي قولنا النظر يفيد العلم أو كل نظر ترون بشرائطه يفيد العلم والموقوف
عليه المعلوم بديهي هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بأن العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من أفراد النظر
فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم يلزم
الدور والتناقض وأصل الباب أن الحكم بأشئ على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستدلال من الدليل
أو الافتقار إليه أو الالتماس أو غير ذلك باختلاف التمييز عن المحكوم عليه مثلا
إذا قولنا الحكم على العالم بالحدث فربما يقع التمييز عنه بما يجعل الحكم غير مفيدا أصلا كقولنا
كل موجود بعد المدم حادث أو مفيدا بهما كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والإرادة الحادثة
فهو حادث أو مفيدا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا يصل ما يورد على الشكل الأول
من أن العلم بالنتيجة لا يتوقف على العلم بالسبب الكبرى الكلية التي من جملة أفراد موضوعها موضوع
النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل أن تعلم وهو تناقض وذلك لأن معلومية
الحكم كحدث العلم من جهة كون المحكوم عليه من أفراد الأوساط كالتنبيه لا يتوقف بجهوليته من جهة
كونه من أفراد الأصغرى العلم بأن قبل لا خفا في أن كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الأول
نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختياره ضروري مطلعا في ما ذهب إليه الإمام الرازي أو
نظري مطلعا في ما ذهب إليه أمام الحرمين قلنا الكلام فيما إذا أخذ عنوان الموضوع هو النظر فقال
النظر أو كل نظر على شرائطه يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا إنما هو في الخصوصيات مثل قولنا
الإمام متغير مع قولنا وكل متغير حادث أو لا شيء من القديم بمتغير فإن العلم الأول ضروري والثنائي
نظري على أن هذا التفصيل إنما هو بالنظر إلى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الأوسط
عند الحدتين الآخرين وإما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادته كل من خصوصيات النظر
العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين من أن من جملة الشرائط ملاحظة
جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجيه فيها بالقوة حتى قال الإمام بحجة الاسلام
أن هذا هو السبب الخاص لمسؤول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يضل عن النتيجة مع حضور المقدمتين
كما إذا رأى بنبلة منتخفة اللون فتوهم أنها حامل مع ملاحظة أنها بنبلة وكل بنبلة غافرة ولا خفاء
في أن مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية اندراج تساوي الاشكال في الجلاء حتى ذهب
بعض أهل التحقيق إلى أن الكل يرجع إلى الشكل الأول بحسب التعقل وإن لم يتمكن من التحصيل
البارة وتام تحقيقه في شرح الأصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو أن العلم يكون
التفطن للاندراج شرطاً لا تساهج ضروري وحديث النبلة تنبيه عليه ومنع الإمام على ما قال
أن ذلك إنما يكون عند حضور إحدى المقدمتين فقط وإما عند اجتماعهما فلا تساهج كان الشك
في النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بأن اندراج لو كان معلوما مضاهيا للمقدمتين
لكانت مقدمة أخرى مشروطة في الانتاج فيقتل الكلام إلى كيفية التماسه مع الأولين وينضى
إلى اعتبار ما لاها بآياتها من المقدمات ضئيف لأن ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين

الى النتيجة لاقتضية هي جزء القياس ليكون مقيدة على انه لو سمى مقدمة او جعل مقبارة
من التصديق بكونها لا صفر بعض جزئيات الاصول التي حكم على جميعها بالاكثر قابس بلازم
ان يكون له مع المقدمتين هيئة والتدراج شرط العلم بها لتحصل مقدمة رابعة يعلم جرا فان قبل
الازعاج في انه لا ياتي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لابد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي
الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب من الضروب النتيجة وله لابد مع ذلك في غير الشكل
الاول من بيان لزوم بتلطف والعكس انهما حتى لو استحضرت المقدمتان في حديث
البنية على هيئة الشكل الرابع لم يتبع الشك عالم ينكس الترتيب مثلا فالاستزاع في هذا المقام
قلنا ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة
مخصوصة نتيجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما
وكيفية اندراجها فيها بالضرورة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الاتفاقات وفي الواقع لاكتساب
ويرجع الشكل الى بيان اثبات اوتني هو الواسطة ملزوم لايات اوتني هو المطلوب على ما هو
حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن هنا استدل بعض
المؤرخين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء الاله لم يجرم بذلك
لان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ايسر بقطعي لجواز ان تكون هي نفسها شرائط
العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم الاشكال يسلم لزوم بعضها بلا واسطة وبعضها بوسط حتى
اواخى وقد قرر الاستدلال بان المقدمتين المختلفتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن
لهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويحسب بان اللازم متعدد وهو العالم
حادث وبعض الحادث هو العالم فيصور ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد اللزوم ولو اخذ
اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث فامتناعا منه من شكل آخر لا يتصور الابتصار احدي
المقدمتين او كليهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير
من الرابع اذ صدق العكس كلياً ويتخذ تعدد المادة ولا يتبع ان يكون اللزوم لبعض اوضح
وانت بعد تفرع محل النزاع خبير بحال هذا التفرع لاقبال الاستدلال بتفاوت الاشكال فيبدل القطع
بهذا الاشتراط لان القياس المرفوع بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يتبع انعكاسه
عن الملزوم فلو لم يكن القطع لكيفية الاندراج شرط متفاوت الحصول بان يحصل
في البعض بمجرد الاتفاقات وفي البعض بوسط حتى اواخى لازم استواء جميع الضروب
النتيجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انعكاس اللازم عن الملزوم المسبب
بشرائط اللزوم لانقول فرقي بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية
في لزوم النتائج لما يعنى حقيقتها في نفس الامر على تقدير حقيقتها وانما التفاوت في العلم بذلك
وشروطه متفاوتة الحصول كالاتفاقات او الانكساب بمعنى اواخى وان لم يكن القطع
لكيفية الاندراج من جعلتها (قال احيى الخلف بوجوه ٢) وانه لم يورد الشبهة السابقة في ضمن
الوجوه لانه الى ان يكون التصديق بالحاصل عقيب النظر علما مطلقا وفي الطبعيات
والاكاليات اوفي الاهليات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في اعادة النظر الفطن وانما النزاع
في اعادة ليعين الكامل وينبغي ان لا تكون المتدليات محل الخلاف والشبهة السابقة تنفي كون النظر
مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد بالحاصل عقيب النظر علم ان كان
ضروريا لم يظهر اى لم يتبع عقيب النظر خلافاً ذلك اولى يظهر بمسند هذا خلاف ذلك
لاستماع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب

٢ الاول العلم بكون ما يحصل
عقيب النظر علما ان كان ضروريا
لم يظهر خلافاً وان كان نظريا
تسلسل قلنا ظهور الخلاف بعد
النظر الصحيح يتبع وكذا توقف العلم
بانه علم على نظر آخر بل يحصل به
نفسه كالم به لامعارض الثاني فاداه
العلم تنافي اشتراط عدم العلم قلنا
متنوع فان المراد به يستعقب الثالث
لو افاده البنية اتبع التكليف بالعلم
قلنا التكليف بتحصيله وهو مقدور
والرابع اقرب الاشياء الى الانسان
هو بنية وقد كثر فيها الخلاف كثرة
لانضبط تكليف فيجاءوا بهد وابعده
قلنا لا يدل على الاستماع بل على احصر
ولا نزاع فيه الخامس شرط التصديق
وهو التصور متفق في اقسامه بين
الانبياء فلا يمنع انواع اساس اوضح
الاستدلال على الصانع بدليل
خوجه اما ثبوت الصانع فلزوم
انتفاؤه على تقدير انتفاؤه واما اعلمه
فلا يكون دليلا عند عدم النظر
فيه قلنا لا تنافي باقته ودلالته
الاكيدة بحيث متى وجد وجد المدلول
ومتى نظر فيه علم المدلول فلا يلزم
من انتفاؤه انتفاؤه ولا من عدم
انظر فيه انتفاؤه الحثيئة وورد على
الشك ان العلم بالنظر لا يفيد العلم
ان كان نظرا باستفاد منها فاقص
وان كان ضروريا بانه بها عليه
لم يقع فيه خلافاً اكثر المتكلمة فان قيل
عارضنا القاسد بالقاسد قلنا ان افادت
القاسد ثبت المطلوب والافت

نظريهم إلا الجهل وكثيرا ما يتكشفت لنا خلاف ما خصصنا من نظره ويظهر خطأه
ولذلك ينقل المذهب وأن صككنا نظريا افتقر إلى نظرية أخرى فبدل العلم به ولم يتسلسل ورد
بأنه اختار له ضروري ولا ثم ظهر الخلاف من هذا النظر أو بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولازم
الحق حتى قطعنا واختار له نظري ولا ثم افتقرنا إلى نظرية أخرى فان نظرنا الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة
افاد العلم بأن ذلك علم لا جهل أو ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض لنظر
الصحيح في القطعيات وبهذا تندفع شبهة أخرى وهي أن النظر لو افاد العلم فلا بد أن يكون
مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم أنه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض
بل نظري فيفتقر إلى نظرية أخرى موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كالمعلم بالعلم لا معارض معناه
أنه يجوز أن يكون ضروريا ولا ثم ظهر المعارض بعدم النظر الصحيح وأن يكون نظريا ولا ثم توقفه
على نظر آخر وهو هنا بحث نطلمك عليه في آخر المقصد وفي تقرير الطوائع هنا قصور حيث
قال العلم الحاصل عقيب النظر أما أن يكون ضروريا أو نظريا وكلاهما محال كانه على حذف
المضائق أي حلية العلم الحاصل أي كونه علما ولهذا صح منه اختيار أنه ضروري والافعال حاصل
بالنظر لا يكون ضروريا لا بمعنى أننا نضطر إلى الجزم به الجزم بالمقدّمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل
النظري السابق أن النظر مشروط بعدم العلم المطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا
للعلم أي مستلزما فعلا او عادة لما كان مشروطا بعدم العلم المطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا
بعدم اللان ورد بأن معنى الاستلزام هنا الاستعقاب فعلا او عادة بمعنى أنه يلزم حصول العلم
بالمعتمد عند تحمل النظر فاللزم للعلم أنه ماؤه والمشرط بعدم العلم ابتدائه الشكك لو افاد النظر
العلم بمعنى لزومه عقبه فعلا او عادة لتعجب التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن
القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجب بعدم تسليم قاعدة القبح العقلي
بأن التكليف امتلاكه لا يفصل دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعمد عند المحققين
من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون إلا بعصبه وذلك بمباشرة الأسباب كصرف
القوة والنظر واستعمال الحواس فكان هذا مراد الأعدى بما قال أن التكليف لم يقع بالنظر
ففيه ليصح بل بالنظر وهو مقدور والافلاخفه في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووجدانيته
وتعمود ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور الحصول والتزك بخلاف الضروري ولزومه بعدم تمام
النظر لاينا في ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد التنبؤ بخلاف القضية
البدئية الرابع أن اقرب الأشياء إلى الإنسان اتصالا ومناسبة هو شيء التي يشير إليها بقوله أنا وقد
كثيرها للتحقق ولم يحصل من النظر الجزم بأنها هذا الهيكل المحسوس أو أجزاء لطيفة
سارية فيه أوجزه لا يتجزأ في القلب أو جوهر مجرد متعلق به أو غير ذلك فكيف فيها هو أبعد
كالعناصر والذات والناصرات والركبات وأبعد كالجبروتات والأكهيات من مباحث الذات
والصفات واجب بأن ذلك تمثيل على صعوبة تمثيل هذه العلوم بالنظر لاهل امتناعه
والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة فالعلم لو افاد النظر العلم أي التصديق في الأكهيات لكان
شرطه وهو التصور محققا لكنه مشكوك في الضرورة فقط وأما اكتساب فلان الحد متنازع
التركيب والرسم لا يفيد تصورا حقيقة واجب بأن الرسم قد يفيد تصورا الحقيقة وأن لم يستلزمه
ولو سلم فبئني التصور بوجه ما السادس أن العلم بوجوده الواجب هو الأساس في الأكهيات
ولا يمكن اكتسابه بالنظر لأنه يستدعي دليلا يفيد أمره ويدل عليه وذلك أما نفس ثبوت
الصانع أو العلم به والألا ما كان دليلا عليه فان كان الأول زعم من انتفاء انتفاء ضرورة انتفاء المتنازع
بأنفسه المفيد وأن كان الثاني لزوم من عدم النظر في الدليل أن لا يكون دليلا لأن هذا وصف

اصداق لا يبرهن على الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو متفق عند عدم النظر
واجيب بالانبيى يكون الدليل مفردا بحيث هو وجب له انه يوجد ويحصله على ما هو شأن
العلم انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظرفيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده
مستلزم لشيءه والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللانزم وان عدم
النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظرفيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يصح
به الاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان العلم يكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظرا ما مستفادا من
شيء من الاحتجاجات بلزم الشافعي ان النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا بالوجود
المذكورة نتيجتها عليه لم يخالف اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة وبما
الباثر خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف اكثر فان قيل نحن نمتنع بان الاحتجاج
لا يفيد العلم لكن لما استجيبتم على الافادة استجبنا على نفي الافادة معارضة للفساد بالفساد
فلسا ما ذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلانا كان النظر مفيد للعلم وهو ما لم وان لم يقدح
لغوا وبقي ما ذكرنا سالما من المعارض (قال) واما النظر الفاسد (٢) القائلون بان النظر الصحيح
المعقول بشرائطه يستلزم العلم اختفا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد
الغير المطابق فقال الامام يستلزم لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
استفصل ان لا يعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه
والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضرورى ابتداء وانتهاء سواء
كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة
انه ليس من الضروب التي يزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند
فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط بان يكون الصورة من الضروب للنتيجة فلان
اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر
الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس
بمقدمه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والحقيق
انه لا نزاع في ان الفاسد صورة لا يستلزم بالافتاق والفساد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم
فرد الامام الاجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومما ادنا في الاستحباب الكلى اعدم الزمزم في بعض
المواد والقائلون به لا لزوم اصلا يريدون ان لزوم انى ساطعة صفة في الشبهة بمعنى ان شبهة
المختار فيها ليس لها لذتها صفة ولا وجه بكونها ماطة اللازمة بينها وبين المطلوب والالام انتفت
الدلالة بظهور الناقض وكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرم
في الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وحرنا بخلاف الدليل
فان له صفة ووجه دلالة في ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول شرائط واما الزمزم
المعدلة اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقيقة المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه
واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للحق الناظر في شبهة لم يطل يجران يكون بناء على عدم
اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد حقيقة المقدمات كما ان نظرم لم يطل
في دليل الحق لاستلزام العلم بذلك وما ذكر من كون الحق اول بالاطلاع انما هو في عينه الحق
والعلم لا لا يطل بالجهل (قال للبحث الثالث يشترط ٢) لنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط
العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والنفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب
اذ لا يلزم مع الحصول وتبينهما عدم الجهل المركب به اعني عدم الجزم بتغيضه لان ذلك يتبعه
من الاقدام على الطلب اما لان نظرم يجب ان يكون مقارنا لشك على ما هو رأي ابي هاشم
والجهل المركب مقارن للجزم فيناقضان واما لان الجهل المركب صليق عنه كالاتي مع الاعتقاد

٢ فاصحح انه لا يستلزم الجهل اما
عند فساد الصورة فظاهر واما
عند فساد المادة فقط فلان الكاذب
قد يستلزم الصادق كما اذا اعتقد ان
العالم اثر الموجب وكل ما هو اثر
الموجب فهو حادث نعم قد يفيد
كما اذا اعتدناه غنى وكل غنى قديم

متن

٢ اطلق النظر بعد شرائط العلم عدم
الجزم بالمطلوب او بتغيضه اذ لا يلزم
مع ذلك وتعدد الدلالة تعاويز زيادة
الاطمئنان او لتعدد استبعاد
المقبول في التمسك بالاجتماع او في كل
تمثيل دليل آخر وقال الامام المطلوب
بالدليل الثاني كونه دليلا وهو غير
معلوم ويشترط للنظر الصحيح ان يكون
في الدليل دون الشبهة ومن جهة
دلالة دون غيرها هي الامر الذي
بواسطة يشغل الذهن من الدليل
الى المدلول كما كان العالم اوحده
ثبوت الصانع فالعلم هو الدليل
وثبوت الصانع هو المدلول وكونه
بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت
الصانع هو الدلالة وامكانه او عدمه
هو جهة الدلالة وهذه الامور متغايرة
فتتباين العلوم المتطرفة بها الان جهة
بالدلالة شديدة الاتصال بالمدلول
فمن ههنا يوم ان العلم بها نفس العلم
بالمدلول

متن

على ما هو رأي الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القضاة بل ذهب
الاستاذ الى ان الشك لا يمنع ان يكون شاكاً وما ذكرنا مع وجارته اوضح مما قبل في المواقف ان شرط
النظر مطلقاً بمد الحيوية امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اى ضد النظر فيه
اى من ضده ما هو عام اى ضد النظر واكمل ادرك كالدوم والنفلة مثلاً ومنه ما هو خاص اى ضد
النظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب فان قيل الجهل المركب ضد العلم
فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عباراتكم استثناءك قلنا الجهل المركب بالعلم يكون
ضد العلم بالعلم على الإطلاق ليكون انتفاؤه من جهة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير
الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والعفلة والخاص بما يضاد
العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب كالكلام من قبيل الثاني فان قيل لو كان النظر
مشروطاً بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به
بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الفطن لكن قد يورد
صورة النظر والاستدلال لذلك بل افترض آخر عائد الى النظر وهو زيادة الاطمئنان بتعاضد
الدلة او الى التمسك بان يكون بمن يحصل له استمداد القبول باجتماع الأدلة دون كل واحد او بهذا
الدليل دون ذلك فان الازدحام مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل ولبعض آخر
من دلائل آخر وربما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعات وقال الامام النظر في الدليل انساني
نظر في وجه دلالة اى المظنة كونه دليلاً على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن
المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات والنتيجة وهو القضية التي موضوعها موضوع
الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فبشرط ان يكون نظراً في الدليل دون الشبهة
وان يكون النظر فيه من جهة دلالة وهي الامر الذي بواسطته ينقل الذهن من الدليل الى المدلول
فإذا استدللنا بالعلم على الصانع بان نظرت فيه وجه ثلاثة ضيقين احدهما ان العالم حادث والاخرى
ان كل حادث له صانع ليم من ترتيبها ان العالم له صانع فالعلم هو الدليل عند المتكلمين لانفس
المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم
بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الالة وامكان العالم او حده الذي هو سبب
الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها
غير المفهوم من الاخر فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام
لما كان جهة الدلالة في القياس هو الفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء
فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او نظيره والحق ان المطلوب هو المدلول والنتيجة غير
انفس لوجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف
في عبارة جهة الدلالة للمدلول فيتمزج عليه الاختلاف في تفسير العلم بهما على ما قال الامام
ارائى وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل ينافي العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المتغايرة لتغاير
المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكر في المواقف من ان الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل ينافي
العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل ينافي الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر
في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة لغير العلم بالمدلول انهما موثقتان هي العلم بذات دليل كالعالم بإمكان
العالم والعلم بذات المدلول كالعالم بأنه لا يبدله من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول ولاخفا
في تغاير الاولين وكذا في مغايرة الثالث لهما لكونه علماً باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما
وهذا الكلام رءبهم خلافاً في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتجج الى اليقين
وجعل العلم بإمكان العالم مع انه وجه الدلالة مثلاً للعلم بذات الدليل بوجه ان وجه الدلالة

نفس الدليل وفي هذا المحصل ما يشترى بخلاف في وجوب منافية للدليل والمطلوب لأنه قال إن هذه المسئلة المتأخري بين المتكلمين عند استدلالاتهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده منافية لهما لأن المفار بوجوده داخل في وجود ما سواه والمفاري لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب أن العلم بوجه دلالة الدليل على المطلوب الذي هو مفار لهما هو أمر اعتباري عقل ليس بوجوده في الخارج كما ينبغي في تحقيق التصانيف هذا كلامه وانت خبير بأن الأمر الاعتباري الإضافي هو دلالة الدليل على المطلوب لوجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالامكان والحدوث في العالم ثم ظاهر عبارة المنكحون عليه بكونها اعتبارا هو العلم بوجه الدلالة وفساده بين قوله ولا يشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجود العلم (٢) خلافا للملحدة لنا وجوه الأول أنه قد يناقضة النظر الصحيح المقرون بالشرايط العلم على الإطلاق سواء كان في المعارف الأولية أو غيرها وسواء كان معه علم أولا واما إمكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المتبع بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني أن نظر العلم ايضا لكنه ينظر في معرفة الله تعالى يحتاج العلم آخر ويسلسل إلا أن يخص الاحتياج إلى العلم بغير العلم ونفعل العلم كافيًا ليكون مخصوصا بتأييد آلهي أو تنهي سلسلة التعليم إلى العلم المستند إليه التي عليه السلام المستند إلى الرعي الثالث أن إرشاد العلم لا يفيدنا إلا بعد العلم بصدقه وصدقها أما أن يعلم بالنظر فيكون النظر كافيًا في المعرفة حيث افاد صدق العلم المفيد للمعرفة وأما أن يعلم بقول ذلك العلم فيبدو لأن قوله أي إخباره عن كونه صادقًا لا يفيد كونه كذلك إلا بعد العلم به صادقًا بلية واما بقول معلم آخر وهكذا إلى أن يسلسل وقد يصيب بأن لا يحصل العلم مستقلًا بإفادة المعرفة ليزم من العلم بكونه صادقًا لا يكذب بل يتفهم المفيد هو النظر المقرون بإرشاد منه إلى الأدلة ودفع الشبهة ليكون عقولنا خاضعة عن الاستدلال بذلك مفتقرة إلى إمام يعلمنا الأدلة ودفع الشبهة ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الإلهية التي من جعلها كونه أمامًا يستحق الإرشاد والتعليم ثم لا يخفى أن ما ذكر من الوجوه يشهد برقمها المتأخر احتياج إلى العلم في حصول المعرفة أوالأدلة الاحتياج إليه في حصول النجاة بمعنى أن معرفة الثاني بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذًا من معلم وأما الأمر على ما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم ان لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعرفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي عليه السلام وعدم امتثالهم أمره فطريق ائز عليهم ان حصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة إلى معلم صدقه بالجهرات وذلك هو النبي عليه السلام وكفى به أمامًا ومشرًا إلى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر إلى معلم يحدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعتها والاعتراف بإمامته واما احتياج الملحدة مع الجواب عنه فظاهر من المتن (٣) قال للبحث الرابع بخلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى (٤) أي لأجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لأنه أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا أن كان وجوب الواجب المطلق شرعا كما هو رأينا اوعلا أن كان عقليا كما هو رأي المعتزلة لتلازم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلا نها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فمقتضى بالشرع تنصوص الواردة فيه والاجماع المتقدم عليه واستناد جميع الواجبين إليه وهذا المعتزلة بالعقل لانها دافعة لاضرر المخلون وهو

مما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الإطلاق ولأنه ايضا يحتاج العلم آخر ويسلسل إلا أن يخص الحكم بنظر غير العلم أو يتنهي إلى الرعي ولأن العلم بصدقه اما بالنظر فمما ثبت أو بقوله فهو أمر آخر يسلسل وقد يجاب عنه بالنظر المقرون بإرشاد من العلم وانجبت الملحدة بكثرة اختلاف الآراء في الاتهيات وتحقق الاحتياج إلى العلم في سهل العلوم والصناعات والجواب أنها لكثرة انظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم وبمعنى تسمره غير متنازع إلا لاختفاء في أن الارشاد إلى المقدمات وحل الاشكالات نعم المون على تحصيل الكلمات من

بكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الراجعة مطلقا اما عندنا فالشرح بالنسب والاجماع اذ حكم العقل معزول ما ينبغي واما عند المعتزلة فمقتضى لكونها دافعة لاضرر خوف العقاب وغيره ورد بمنع الخوف في الأغلب لعدم الشعور ولو سلم فخلووف بجعله لاحتمال الخطأ وكون المعارف أحسن حالا ليس على إطلاقه بل البلاهة أدنى إلى الخلاص كما في الصبي والجنون وقد تنازع في إمكان إيجاب المعرفة لما فيه من تحصيل المسائل أو تكليف المسائل وفي الإجماع على وجوبها فلو كانوا يكفون بالتقليد والاتباع وفي أن النظر قد سها فتحصل على التعليم والإلهام وفي الإطلاق وجوبها اذ هو مفيد بالشك أو عدم المعرفة وفي وجوب المقدمة لجواز إيجاب الأصل مع الذلول منها فيصعب به لافضة مع فهم الخطاب والاجماع على وجوب المعرفة متواتر والاكتفاء بما كان بالإدلة الاجابية على أن جواز

لا الترك لبعض لا ينافي الوجوب في الجملة واحتياج طرق تحصيل غير الضروري الى انظر ما ضروري او الحكم مختص بالاغلب ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقيده بتلك المقدمة كوجوب الصوم بالنسبة الى التنية والاقامة والنجس بالنسبة الى الاحرام والاستطاعة والمعرفة كغيبه لا معنى لا يجاب بها سوى ايجاب تحصيلها وفيه ايجاب سببها قطعاً كمن اراد في ايجاب القتل ولو اكتفى بالنجاس على وجوه كغيبها هذه المواضع من

خوف العقاب في الآخرة حيث اخبر جمع كبير بذلك وخوف ما يقرب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الأموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلًا كما اذا اراد سلوك طريق فآخبرين فيه عدوا او سبعا ورجع عن الخوف في الأعم الأغلب اذ لا ينشأ الشعور بالاختلاف وما يترب عليه من الضرر ولا بالصانع وما يترب في الآخرة من الثواب والعقاب وبذلك اتفصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا ربحان بجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع وبمنه الاتيان ولا المجزآت ولو سلم ظن الخوف فلان لم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ ظاهراً فحقوق العقاب او لا قطع بذلك بل ربما يحصل ويقع في اودية الضلال فهلك ولهذا قيل باللاه ادى الى الخلاص من فطانه بتره هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرناه نقيم الدليل المذكور لبيان وجوب المعرفة وعلى ما في الواقع وهو ان الناظر احسن حال ابتداء دليل على وجوب النظر عقلًا وورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا معتبر الى له كونه معناه على مقدامات معتبة مفرقة مثل اعادة النظر العلم مطلقا وفي الاهيات وبلا علم وامكان تحقق الاجماع وقوله كونه حجة وبعضها مختص به معتقدا دفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للمعارف كان تكليفاً بغير تحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفاً للعالم وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الناظر من لم يلقه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لانه لم يكن عارفاً بما تكلف بمعرفة وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفاً بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق ونصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الساقية الى ان لم يقام الدليل على المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلا يسقطي الدلالة اذ الامر قد يكون لا لاجوب واما الاجماع فلاه ليس قطعي السند اذ لم يقل بطريق التواتر بل فائته الاحاد فلم ينص ان يمنعه بل يدعى الاجماع على انه يمكن التصديق علما كان اولنا او تقليداً فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتبون من المومات بالتقليد والاقتداء ولا يكفونهم التصديق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغنا نقلوه في اكثره حدا يمتنع تواطؤهم به على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الأدلة الاجالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الاتساع وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبهة باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة وهذا الحق ان المعرفة بدليل اجمالي رفع الناظر عن حضيض التقليد فرض حين لا يخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يمكن معه من ازالة الشبهة وزمان المتكربين وارشاد المسرفين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الثالث ان لا نسلم ان المعرفة الكلية لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما رآه الملاحدة او بالالهام على ما رآه البراهمة او بقول الامام المصوم على ما رآه الشيعة او بتصفية الباطن بالراضات والمجاهدات على ما رآه المتصوفة والجواب انهم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من الموم يشتغل بالنظر ما ظهر او خفي اما التعليم

فقد ظهر له ليس الامانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا
 النظر البصرية بنظر الباصرة وقول الملم بالضوء والمشي وكالاتيم الابصار الابهما لاتم المرفة
 بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المنصوم اذ لا يكتفي في صدقه اخبار منصوم آخر فالمعرفة
 الى نظر العقل واما الالهام فلاه لا يتبقى به صاحبه ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر
 وانما يقدر على العبارة عنه واما تنصيفه الباطن فلاه لاصية بها الابد طائفة النفس في المعرفة
 وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضربنا لنا اعتماد في الاحتياج اليه
 في حق الاعم الاعقاب وهذا لا يتبع لظهور كونه طريق السامعة الرابع انما التسلل ان المعرفة واجب
 مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مفيد بحال الشك اي زدد الذهن في النسبة
 او بحال عدم المعرفة لا قطع به لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لاستتاع تحصيل الحاصل
 والواجب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات
 واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير التيسر به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى التوبة
 حتى يجب مفيد بالقياس الى كون التكلف مفعيا غير مسافر حتى لا يجب الاقامة وكذا وجوب الحج
 مفيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الاشياء
 فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مفيدا
 بالنظر بمعنى انه لو نظر تجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك
 او عدم المعرفة فغيره اذ لا وجوب على العار ف فلا يكون تحصيل الشك او عدم
 المعرفة واجبا ويندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بهما وانما يورد في المتن لما سمي من
 النزاع في مقدوريتها وفي كون الشك غير واجب الخامس انما لاتم ان مقدمة الواجب المطلق
 يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها
 فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالحال مشروطة استعمال الشيء بدون ما توقف
 عليه قلنا السهول وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود
 الشيء بدون وجوب المقدمة والاستحالة فيه فان قيل لولم تجب مقدمة الواجب المطلق
 لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة
 وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليف بالحال فانما عدم
 جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه
 وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلقا بمخطاب الشارع على ماهو المتنازع والواجب تخصيص
 الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع السمع الا مباشرة اسباب حصوله كان
 ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعيا كالامر بالنقل على امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا
 وهذا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كقيمة فلا معنى لاجبا لاجبا سببه الذي هو النظر
 وليس هذا متبينا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض به جاز عدمه واعلم انه لما كان
 المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى الماذكروا من
 المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون دلائل قطعي
 لكن الشك بظواهر انصوص كونه تعالى بالنظر الى المارحة لله قل انظروا ماذا في السموات
 الى غير ذلك (قال قالوا لولم يجب الامراء) احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر في الهجرة
 والمعرفة وسائر ما يورى الى ثبوت الشرع عقلي بله لولم يجب الا بالشرع لزم انغام الايمان به
 يكن للشيء غاثة و بطلان ظاهر ووجه الازم ان التي عليه السلام اذا قلل للتكلف انظر في
 ههنا حتى يظهر لك صدق دعواي انه ان يقول لا انظر ما لم يجب على لان ترك غير الواجب

٤ لكان لتكلف ان يقول لا انظر
 ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لانه
 بالشرع وثبوت النظر ولا يمكن ان
 الزامه وفيه الخفاء واجب بانه منك
 الازام اذ الوجوب العقلي ايضا
 نظري فله ان لا ينظر ولا يسمع الى ما
 يوضع له من المقدمات وان صحته
 الا لزام انما تتوقف على تحقق
 الوجوب لا على العلم به والمتوقف
 على النظر هو العلم به لا تحقيقه
 من

جائز ولا يجب على عالم ثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا ثبت الشرع عالم انظر لان
ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر عالم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على
وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون قتيح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المتى
بالإلزام واجب اولاً به مشترك الزام وحقيقته لجهل المحقق الى الاعتراف ينتقض عليه اجمالاً
حيث دل على نقي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان التكليف ان يقول لا انظر لما لم يجب
ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يقتضي ان ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يقتضي العلم
مطلقاً وفي الالهييات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة
مطلقاً فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي ينتبه لها العاقل بآدنى التفات او اصفاء الى
ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم انه ان لا يلتفت ولا يصح فيلزم الإلزام وكذا بالحق
وهو تعيين موضع الفلذ وذلك ان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت
الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا يتحققه ما في نفس
الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا ثبت الشرع عالم انظر وان اراد
العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب الصق وفي الثبوت العلم لم يصح
قوله لا يجب على ما لم ثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب يلزم توقفه
على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلاً وهذا ما قال
في المواقف ان قولك لا يجب على ما لم ثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفاً على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر ان والمأخذ اسم الإشارة وان خص
ارادة العلم بقوله لا ثبت الشرع عالم انظر وارادة الصق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع
المقدمات لكن تخيل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورة
وبالعكس (قال المبحث الخامس اختلفوا في اول ٨) ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة
الله تعالى لكونها من الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة
وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اراد اول الواجبات
المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اراد الاعم فهو القصد الى النظر لكن منبأه على وجوب
مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلذا قال في المتن والا فالتساق الى النظر والقصد
اليه لا يقال للنظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمعنى الثاني ان يكون اول
الواجبات لا تقول هوليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مفيد
لاتمام تحصيل الماهل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدائه وان كانت مقدورة بان
ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنهما ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات
هو انك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لابد من فهم الطرفين والتسبة مع عدم اعتقاد المظ
او تقيضه على ما سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكليات كالعلم وانما
المقدور تحصيله واستدائه بان يحصل تصور الطرفين ويزك النظر في نسبة الاشياء منها
بمقدمة واعتراض المواقف بل لو لم يكن مقدور الممكن العلم بمقدور لانه ضد ونسبة المقدور الى الضدين
على السواء ساقط باعتراضهم من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وانها
ان وجوب النظر والمعرفة مفيد بالشك لما سبق من انه لا يمكن النظر به ففضلنا من الوجوب
فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للقيده كالصواب للزكوة والاستطاعة للشيء فلا يجب
تحصيله ولما انما يجب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مفيد بالشك
والا فالقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف

الواجبات قبل معرفة الله تعالى
لانها الاصل وقبل النظر فيها
او ان قصد اليه لتوقفها عليه والحق
انما ان فبالواجب بما يكون مقصوداً
في عدمه فالقول والا فالتساق الى النظر
المعرفة فليس بمقدور او الوجوب
مقدمة واستدائه ليست بمقدمة وقبل
الشك لان النظر بعده ورد به ليس
بمقدور لكونه من الكليات كالعلم ولا
مقدمة ثانياً النظر عند التفتن والوهم
وان اراد بما ينالها هو جعل مقدوراً
بمعنى امكان تحصيله فوجوب النظر
مفيد ان لا ينظر عند الجزم والواجب
على المظن او الجاهل جهلاً مريباً
هو النظر في وجه الدلالة ليقود الى
العلم متى

أما الأول فلا فاعلم لأنهم يعتقدون مقدمة الواجب أن يكون من الانفصال الاختيارية بل إن
 يمكن التكلف من محصلة كالمهارة للصلوة وملك الثياب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب
 تحصيلها وأما الثاني فلا بد بتقضى أن لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم أو الظن أو التعليل
 أو الجهل المركب وفاداه بين ويمكن دفع الوهم والظن بأن الشك يتأولهما لأن معناه التردد
 في النسبة إما على استواء وهو الشك المحض أو رجحان لأحد الجانبين وهو الظن والوهم وقد دفع
 التعليل والجهل المركب بأن الواجب معهما هو الظن في الدليل ومعرفة وجه دلالة ليقول ولا إلى
 العلم وذلك لأن امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمط أو قبضه عما لم يقع فيه نزاع وقد يقال
 في رد الشك المحض أنه وإن كان مقدمة للنظر الواجب فليس من أصابه ليكون إيجاله إيجاله بمعنى
 تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لأن مراد أبي حاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة
 نعم لو قيل أنه ليس من المعاني التي يطلعها العقل وبمحكم باستحقاق تركه الذم لكان سببا
 وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي (قال المجتهد السادس) قد سقت إشارة
 إلى أن الحركة الأولى من النظر تحصل بمادة مركبة يوصل إلى المط والتأنيب صورة والمطام
 تصور أو تصديق فالوصول إلى التصور ويسمى المرفق إما حدا ورسم وكل منهما إما تام أو ناقص
 لأن التميز أمر لابد منه في التعريف لامتناع المعرفة بغير التميز عند العقل فالميز أن كان ذاتيا
 للماهية يسمى المرفق حدا لأنه في اللغة المنع ولابد في المعرفة من منع خروج شيء من الأفراد ودخول
 شيء فيه مما سواها فإذن ذلك فيه باعتبار الذات والمقتضى كان أولى بهذا الاسم وإن كان مرصيا
 لها معنى المرفق ومعال كونه بمقتضى الاستدلال على الطريق ثم الميز أن كان مع كمال الجزئية المشتركة
 أعني ما يقع جواب السؤال بما هو من الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجانب القريب
 فالعرف تام أما الحد فلا شمله على جميع الذاتيات وأما الرسم فلا شمله على كمال الذات
 المشتركة وكما العرفي المميز والناقص فالحد التام واحد ليس إلا وهو الجانب القريب مع
 الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو أخرج كان الحد ناقصا وبني هذا الكلام على أنه
 لا اعتبار بالعرض العام لأنه لا يفيد الامتياز ولا الإطلاع على أجزاء الماهية ولا بالخاصة مع
 الفصل القريب والالزام أن يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام أوسع الخاصة
 حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوص اسم الحد بما يكون من بعض الذاتيات
 وقد مضى على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظي منه أعني بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر
 أوضح دلالة وكثير من المتقدمين على أن الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع مصادمها
 والناقص ما يفيد امتياز عن البعض فقط إلا أنه استقر رأي المتأخرين على اشتراط كون المرفق
 مساويا أي مطردا ونعكسا حتى لا يجوز التعريف بالإمعة محافظة على الضبط والموصل إلى
 التصديقي ويسمى الدليل لما فيه من الإرشاد إلى المطلوب والجهة لما في التمسك به من الغلبة على
 الخصم أما قياس وأما استقراء وأما تمثيل لأدب من مناسبة بين الجهة والمط يمكن استيفاده منها
 وتلك المناسبة إما أن تكون باشتغال أحدهما على الآخر أولا وعلى الأول فإن اشغل الجهة
 على المط فهي القياس إذا نتجته من درجة في مقدمته وإن اشغل المط على الجهة فهي الاستقراء
 إذا لمط حكم كلي ثبت بتحقيق الحكم على الجزئيات المتدرجة تحته وعلى الثاني لابد أن يكون
 هناك أمر ثالث يشتمل عليهما أو يتدرجان فيه يستفاد إليهما أحدهما من الآخر وهو التمثيل
 فإن حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الأصل وهو الجهة لا بدراجتهما تحت الجملع الذي
 هو العلة وهذا ما قاله الإمام إذا استدقنا بشيء على شيء فإن لم يدخل أحدهما تحت الآخر
 فهو التمثيل وإن دخل فلما أن يستدل بالكل على الجزئ وهو القياس أو بالعكس وهو الاستقراء

في كمال النظر تحصيل طريق يوصل
 بالذات إلى مطلوب أمتصوي وهو
 المرفق حدا ورسميا تاما وناقصا
 إذ لابد من ميز ذاتي أو مرضي مع
 الجنس القريب وبدونه وأما تصديقي
 وهو الدليل أما قياسا استثنائيا متصلا
 ونفصلا أو افتراضيا جليا وشرطيا
 وأما استقراء تاما وناقصا وأما تمثيلا
 قطعيا وظاهريا إذ لابد من إدراج
 للمطلوب تحت الداليل أو بالعكس
 أو لهما تحت ثالث متى

وذكر في بعض مكنيه بدل الكلى والجزئى الاعم والاضحى تصرحاً بان المراد الجزئى الاضافى
 لا الحقيقى ونبيه على ان نفس الجزئى الاضافى بالتدرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاضحى تحت
 الاعم لا اعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى إدراج تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا
 وذلك لان لفظة الإدراج مني من كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا
 من المتساويين جزئى اضافى للآخر فلهذا قال صاحب الطول ان استدلال الكلى على
 الجزئى او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما كان الاوسط مساويا للاضفر
 كقولنا كل انسان ناطق وكل طائر حيوان والجواب بان الناطق معناه شئ ما له النطق وهو
 بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يهدى نفعا اذ يتأتى في كل قولنا كل ناطق انسان
 وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاضفر من
 ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاضفر مساويا له كما في المثالين المذكورين
 بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان
 انسان ولا شئ من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال
 الافتراضات الشرطية حيث يستدل بمهم الاوضاع والتقدير على بعضها واما في القياس
 الاستثنائى فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضعون التالى امر تحقق بلزومه
 وكل ما تحقق بلزومه فهو محقق او مضعون المقدم امر اتنى لازمه وكل ما اتنى لازمه فهو
 متحقق وانفقاء يحملون القياس اسما للتحليل لما فيه من قسوة الجزئين في الحكم لتساويهما
 في الالة واما على اصطلاح النطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المتجوزة مساوية للمقدّمين
 في العلوية ثم القياس ان اشغل على النتيجة او بقضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بماده
 هوسوره وان لم يتبق قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام
 قد يخرج عن التماس وعن احتمالي الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرق الشرطية كما
 يخرج عن ذلك لقضاه فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الربط والاعراب معنى استثنائيا لما فيه
 من استثناء وضع احد جزئى الشرطية اورفعه والاسمى افتراضيا لما فيه من افتراض الحدود بعضها
 بالاضفر اعنى الاضفر والاكثر والاوسط والاستثنائى متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه
 متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والافتراضى حلى ان كان تأمده من الجملات الصرفة وشرطى
 ان اشغل على شرطية واما الاستفراء وهو تصفح جزئيات كلى واحد ليثبت حكمها في ذلك
 الكلى على سبيل العموم فلم ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس
 الافتراضى الشرطى يحى القياس المقسم والافاقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم وهو لا يثبت
 الاطلاق واما التحليل وهو يساوى جزئى لآخر في حله حكمه لثبوت مساواتها في الحكم
 ففطعى ان علم استغلال المشترك بالعلية ولهذا نوع من القياس وذكر المشال حسن والافطنى
 ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة النطق واورد صاحب الطول
 تفاصيل الضروب المنبئة من القياس الاستثنائى والمصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة
 للقياس الافتراضى الجملى بعبارة في غاية الحسن ونهاية الاختصار واوردها الامام على وجه اجل
 الاله اهل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بمحصل وصفين في محل اى
 ثبوت امرين ايجابا كان او سلبا لامتثال صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان
 ولا شئ من الانسان بهمهال اذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض
 الحيوان ليس بهمهال وعبر عن الاستثنائى بالمفصل بالتقسيم المحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان
 يلزم ثبوت الآخر او اثبات ايهما كان يلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقى

غيره صاحب الموافقي الماهواجز واشمل وهو ان يثبت للمناقضة بين الامرين فيلزم من ثبوت
 ايهما كان عدم الآخر يعني اذا ثبت المناقضة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقة
 يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان
 في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم
 من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر (قال وقد يقال الدليل ٩) في اصطلاح المنطق هو
 المقدمات المرتبة المنجزة المطلوبة وقد يقال الامر الذي يمكن ان يأمل فيه وتسنبط
 المقدمات المرتبة كالعلم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل به بصحح الظرفية الى حكم قطعيا
 كان او ظاهرا او دكرا لا يمكن لان الدليل لا يخرج من كونه دليلا بعدم الظرفية وقد اطر بالصحيح
 لانه لا يتوصل بالافساد اليه وذلك بان يكون النظر فيه من جهة دلالاته واطلاق الحكم ليشاغل
 التفسير الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما بعد العلم ويسمى ما يتوصل به الى التظن اشارة
 والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الآخر الى المؤثر كالوصل بالنظر في العالم
 الى الصانع ويسمى حكمه تعابلا كالوصل بالنظر في النار الى الاشتراق اى الى التصديق بذلك
 وما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجه المدلول فضاء العلم بتحقيق النسبة بوجوبها
 كان او لسما من غير اعتبار وصف المدلول حتى كأنه قبل بتحقيق شيء آخر وهو المدلول وح
 لا يخرج مثل الاستدلال بنى الحية على نفي العلم ولا يلزم الدور بناء على تضاف الدليل والمدلول
 وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يثبت التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل
 الظن وعلى هذا فحق العلم بالدليل اذا قلناه على مثل العلم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر
 في وجه دلالاته من المقدمات المرتبة مع سائر الشروط التي من جعلتها التظن لجهة الاتساع
 وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمطلوب الا حيث لا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات
 المرتبة الا انه قد يفتر الى الوسط ليكون عبر بين الامتثال لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون
 الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه اثنتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك
 والحاصل ان اللازم يمنع امكانه من المزمع يسا كان او غير بين والفرقة انما تظهر في العلم
 بالارزوم وتحقق اللازم (قال والدليل ٨) قد يقسم الى العقلي والنقلي وقد يقسم اليهما الى المركب
 من العقلي والاعلى وهذا يوهى ان المراد بالعقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو باطل
 اذ لو انتهت سلسلة صدق الخبر الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور والانسلسل فدفع ذلك
 بان من حصره فيهما اراد بالعقلي ما توقف شيء من مقدماته القرينة او البعده على العقل
 والسماع من الصادق والعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالعقلي ما يكون جميع
 مقدماته القرينة عقليا كقولنا الحج واجب وكل واجب فصار كسقوط العقاب والركب ما يكون
 بعض مقدماته القرينة عقليا وبعضها عقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية
 وكقولنا الحج واجب وكل واجب فصار كعاص اذا لم يلقى للعصيان الا ترك امثال الاوامر والنواهي
 وانما قد المقدمات القرينة لان العقلي ايضا بعض مقدماته البعده عقلي كالحج فلا يقال المركب
 بل يندرج فيه هذا اذ اراد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذ اراد ما حذاها كالمعلم للصانع
 والكتب والسنة والاجماع الاحكام فلا معنى للركب وطريق القسمة ان استلزمه المطلوب
 ان كان يحكم العقل فعقلي والافقلى فالحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت
 والانتفاء فيجب لايجه من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم
 بوجوب الحج ويكون زيد في الدار والافقلى توقف عليه ثبوت النقل كالمعلم بصدق الخبر وما يمتنى
 عليه ذلك كثبوت الصانع ويقتضى النفي دلالة المجرة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لا غير الا ان يلزم

٩ لما يمكن التوصل بصحح الظرفية
 الى الحكم كالمعلم للصانع وكثيرا ما
 يخص بالارزوم وبما يجال الامارة نقى

٨ انما يتوقف على نقل اصلا فعقلي
 والافقلى سواء توقف كل مقدماته
 القرينة على النقل او لا وقد يخص
 العقلي بالاول ويسمى الثاني مركبا
 واما النقل المحض فما طرأ اذ لا بد
 من ثبوت صدق الخبر بالعقل
 والمطلوب ان استوى طرفاه عند
 النقل فانيته بالنقل والا فان توقف
 ثبوت النقل عليه فبالعقل والافقلى
 منها من

الدور والافئكن انيسة بكل من القتل على كوحدة الصانع وحدث العالم اذا صبح الاستدلال
على الصانع بان كان العالم اوجده وبما افراض او بعض الجواهر واذ تصاعد العقل والنقل
كان الميث ما فاد العالم **اولا** واما ان توقف العقل على ثبوت الصانع وبسبب الانبياء انما هو
في الاحتكام الشرعية وفيما يصد به حصول القطع وصحة الاختصاص على التبر اما في مجرد
عادة الظن فتبقى حبر واحد او جماعة ينتفي المستدل صدقه كالتفولاد من بعض الاولياء
والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلالا لم يتوقف العقل القطعي
ايضا على اثبات الصانع وبسبب الانبياء **ثانيا** ولا خلاف في انه اذا توقف العقل على (٢) واما الكلام
في عاداته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الاقفاط الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني
المجهومة وبارادة المخبر تلك المعاني لتزعم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بصحة
رواية المخبر لعمدة وصرفا ونحوه عن القاط والكذب لان مرجه الرواية من ادلاطريق المعرفة
الاضواء سوى العقل اما الاصول اعني ما وقع النصيب عليه فظاهر واما الفروع فلانها
تستقيم على الاصول القياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل المعنى
آخره على عدم المختركة بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز
في معنى غير الموضوع له وعلى عدم اختراقه في تغييره المعنى وعلى عدم تحقنص ما طاهره
عموم الاخر اذا والافئان بالمعنى من ذلك بان يراد من اول الامر تلك البعض او يراد ما يفيد بيان
استهلال وقت الحكم ويسمى بمحتاوعلى عدم تقديم وتأخير يقوم المعنى المطلوب من ظاهره وفي بعض
كتب الامام وعلى عدم الحذف وقسم الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتصل
للمعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسم
بغير القبلة فان قلنا في الموضوعين مخدومة اى واجبة الحذف وكثير من الناس يجهلون منه
ان يكون في الكلام مخدوم يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه وبين الاختصار بان المخبر
ما قيل له ان في القصة كقولك خير مقدم باختيار قدمت وبالجملة فلا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط
وعدم الموانع بل غايته الظن وما يثبت على الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل
الى الجزم به انتفاء المعارض العقل اذ مع وجوده يجب تأويل العقل وصرفه عن طاهره لانه
لا يجوز تصديقهما لا مع اعتقاد حقيقة التجهيز ولا تكذيبهما لا مع اعتقاد بطلان
التجهيز ولا تصديق العقل وتكذيب العقل لانهما لا يصلان للنقل لاحتياجهما اليه والآخره اليه الماسق
من انه لا بد من معرفة صدق العقل بل دليل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق الفرع تكذب الاصل
والفرع جميعا وما يعضي وجوده الى عدمه باطل قطعيا والخصر في ذلك على هذا كونه وافيها
تاتم المقصود وذلك لانه كما استمع تصديق العقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل ثبت
انه لا يفيهم العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الخصر
من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الآخر لجواز
ان يحكم بنساقطهما او كونهما في حكم القدم من غير ان يتقدم معهما حقيقة شئ او بطلانه
ولو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع
الغرضين وبطلانهما لان معنى عدم مقصدهما دليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه حقيقة
التبعية وهذا لا يلزم بطلانها لاعتقاد بطلانها وارتفاعها فبطلانها لا يوقف في الاثبات
والثبوت على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم فانه يكون مستدركا
في البيان هذا والحق ان الدليل النقل قد يشهد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر
كقوله الله وانفرض وكاثر فواهد الصرقي والحق في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب

فانما انما يتوقف على العلم
بالوضع والوقاية وذلك بصحة رواية
المخبرية وعدم نقل النقل والاشتركة
في التفسير والاستدلال المعاري بين
العقل اذ لا بد منه من تأويل العقل
لا في فرع العقل فتكذيبه كقوله
نم قد تبين اليه فهاين على الاجتهاد
في عدم القطع بالمطلوب بين المعارض
كما في التعاليف على ما في جوابه بعد
ولاله الا الله . . .

والعلم بالارادة يحصل بمعرفة التفرات بحيث لا تبقى شبهة كما في البصر من الواردة في انجب الصاوة
والارادة ونحوهما وفي التوحيد والبحث اذا كنا فيها بحر السمع كقولهم تعالى قل هو الله احد
خالق له لا اله الا هو قل بحسبها الذي اتينا هذا قول من هو بطل خالق علم خالق الله لا يخفى
المعارض قائم لا يجزم بعده مجرد الدليل القليل بل هو ضرورة الترتيب كقوله اما في الشرعيات فلا خلاف
اذ لا يحتمل العقل فلا معارض من قبله وفي المعارض من قبل الشرع مع لوم بعضه من الدين
في مثل ما ذكرنا من الصاوة والارادة واما في العقليات فلا خلاف بين المعارض العقل لازم حاصل
عند العلم بالوضع والارادة وصديق الخبر على ما هو المتعدي في خصوص التوحيد والحب وذلك
لان العلم بتحقيق احد المتناقضين بقيد العلم بانقضاء الثاني في الآخر كما سبق في اعادة النظر العلم
بالمطلوب وبانقضاء المعارض فان قيل اعادة اليقين تتوقف على العلم بنفي المعارض فانيته
بها يكون دورا قلنا فانيته بها التصديق يحصل هذا العلم بناء على حصول علمه
على ان الحق ان اعادة اليقين لا تتوقف على انقضاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لاعلى العلم
بانقضاءه فكيف ياما يحصل اليقين من الدليل ولا يخفى ان المعارض ليس على ثباته فضلا عن العلم
بذلك فاجيب ان اعادة اليقين تكون مع العلم بنفي المعارض وانه بقيد ذلك ويستلزم غفلة
انه يكون بحيث لا يلاحظ العقل هذا المعارض جزم بانقضاءه ويحل على ما ذكرنا فليس هذا كروا
في بيان هذا الاشعار ط من له لاجزم مع المعارض لم يحصل معه التوافق فليعلم انه
الهادي (قال المصنف الثاني) قد هتكت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة
الباقية يتوقف بعض بياناتها على مجموع ما افاده صهاح كونه طائفا بها هو انه لما كان بحيث
من احوال الوجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واخص كل منها باحواله
تعرف في باب احتيج الى بيان لمعرفة الاحوال المسركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة والاشياء
فقط كالحدوث وانكدة وبهذا يظهر ان المراد بالوجودات في قولهم الامور العامة ما لم يكثر
الوجودات هو انقسامه الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لانفرادها لا لتلحق العقل
الى حصرها وتبين الاكثر منها والحكم بان كل العلية والكثرة يتم اكثرها لاحفاد وان المقصود
بالنظر ما يلقى به عرض على وتره عليه مقصودا على من الغر ولا يكون له ذكر في احد المقاصد
بالاصالة والاكثر من الامور الشاملة بما لا يلبس عنه في الباب كالكيفية والكيفية والاضافة
والمعلومية والمقدورية وصار مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والمحل والعلامة
المعقولات الثانية ولا يضر كون البعض اعتباريا بخصا او غير بخص بالوجود لان بعض ما يبحث
عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يجب في الاشتمال للوجود اصلا كالانتجاع والعدم
وعائض الواجب قطعيا كالوجود والقدم قلنا لما كمال البحث مقصورا على احوال الموجود
كان بحث العدم والانتجاع بالعرض لكونه على صفات الجوهر والامكان وبحسب الوجود والقدم
من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجود والقدم اعني ضرورة الوجود بلقات الا بالغير
وعدم المسوقية بادم وهما من امور الشاملة الى الوجود فلهذا لم يدرج في مقدم فاعلى رأى
التلافة حيث يقولون تقدم المجرىات والحر كثر الزمان وغيرها من الجواهر والاعراض
ونظر الكلام فيه من جهة اشياء لا الاشياء بعض انجس من الامور العامة كبحث الحلال عند
من يشق وقد تقرر الامور العامة بما يتم اكثر الموجودات او لعدم ومات ليشتمل العدم والانتجاع
ولما هذا كان ينبغي ان يذهب صاحبنا الى ان وجه حيث نزع الاربعة موضوع الكلام هو الوجود
لانه يبحث عن العدم (قال الفصل الاول) رتب المقصد الثاني على ثلثة فصول في الوجود
والامعية ولما احصاها وانفصل الاول فخص البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بدو

في الوجود العامة وهو ما لم يكن
الموجودات الواجب والجوهر
والعرض فيكون البحث عن العدم
والانتجاع بالعرض وعن الوجود
العدم من اقسام مطلق الوجود
للعقل والوجودات فصول

في الوجود والعدم وفيه اقسام
البحث في الوجود والعدم
بشعر وزواجر تعريف بطل الكون
والمجوزات والحق والشيء لفظي
وبطل الوجود والعدم وما يمكن ان يضر
عنه ويسمى بغيره الى العلم
والعلم والعدم والعدم تعريف
بالعدم مع ما فيه على الوجود
فصل في تعريف العلم كس

وان هذا الحكم ايضا يدهي بطبعه كل قائل بلفظ اليه وان لم يارس طرفي الاستسباب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستدراك اذ هو كاف في هذا المظنون العقل اذ المبدأ في مقولته ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبة يثبت له اوضح الاشياء عند العقل والعنى الواضح قد يفرق من حيث له مدلول لفظ دون لفظ فيعرف نعم بالعنصر فيذهب فهمه من ذلك لفظ التصور في نفسه ليكون دورا وتمر يا شئ في نفسه وذلك كترى بهم الوجود بالكون والثيرت والخصف والسببية والحصول وتوحدك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث له مدلول هذه الامساك دون لفظ الوجود حتى وان انعكس المنكس واما التبريع بآثار العين ثوابا يمكن ان يغير عنه ويلم او يائى ينقسم الى الفاعل والمفعول او يائى ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا طرود الدور طاهر لا يمتل معنى الذى ثبت وانى المنكس وتوحدك الامم فصل معنى الحصول في الاعيان الا الاذن ولو لم فلا حفاء في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معنى هذه العبارات وقد نرر الدور بان الموصوف لمقدر لهذه الصفات اعنى الذى يثبت والذى يمكن والذى ينقسم هو الوجود لا عبر لان عبره اما الوجود وانعدم والمعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجود وهرضيف لان القهومات لا يخصص فبما ذكر فيجوز ان لا يصدق على الامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه نفعا اسميا فلا حفاء في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل احق فلا يصلح نفعا اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلامها صادق على الوجود وبعضها على اعيان الوجودات وقد يتكلف لعدم صدق الالفاظ العين على الوجود بان معناه الثابت عينيا نفعه من حيث هي هي لاعتبارها آخر بخلاف الوجود فله ثابت من حيث انصافه بالوجود فالثابت اعني ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الوجود وات خبير به لادالة لفظ حبه على هذا المعنى ولا يمتل من الثابت الاما له الثيرت وهو معنى الوجود وكون هذه التعريفات الوجود هو ظاهر كلام الجبريد والمباحث الشرقية وفي كلام المتقدمين ان الوجود هو الالفاظ العين والمعدوم هو الالفاظ المن وكأذ زيادة العين للدفع توهم ان اراد اثبات لشيء والمعنى على شئ فان ذلك معنى الحصول لا الوجود وفي كلام القاري ان الوجود يمكن الفعل والاعمال والوجود ما يمكنه الفعل والاعمال (قال واستدل) قال الامام جمل التصديق بدهاة تصور الوجود كذا فاستدل عليه بحوا الاول ان التصديق بالوجود وعدم التصديق لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما لوجود او معدوم تصديق يدهي وهو سوسق تصور الوجود وعدمه فهو اول الداهة والحواث ان اراد بان هذا الحكم يدهي يجمع متعلقه على ما هو امر الالفاظ في التصديق فهو على ما صادرة في المط حيث جمل المدعى وهو بدهاة تصور الوجود جزم الدليل وان اراد بان نفس الحكم يدهي بمعنى انه لا يتوقف عند تصور المتعلقات على كسب فسلم لكن لا يثبت المدعى وهو بدهاة تصور الوجود بحقيقته لجواز الحكم ليدهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كذا لا يدهيها واتماخذ في الاول مجموع بل صادرة وباتخصر على احداهما تنبيهها على تمام الجواب بدور بيان المصادرة وتحققها لزوم المصادرة بان داهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بدهاة هذا التصديق لانه لا معنى لبدهاة هذا التصديق سوى انما يستخرج من الحكم والطرفين يدهي والجميع بالكل اما نفس العلم الاجزاء او حاصله على ما صر في تصور الماهية واجزئتها فباستضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لانه لا يمكن الاستفادة منه ويطل ما ذكر في الموقف من ان تخفان ان هذا التصديق يدهي مطلقا اي يجمع اجزائه والمصادرة لانها هذا التصديق يتوقف على بدهاة اجزائه لكن العلم بدهاته لا يتوقف على العلم بدهاة الاجزاء فالاتسداد لتمامها على العلم بدهاة الاجزاء

٦٠ وبوجه الاول ان التصديق بالبدهي
بنساق الوجود والعدم يتوقف
على تصور ورده بالارادة بدهية
مطلقة بمعنى عدم التوقف على
الكنس اصلا فروع بل مصادرة
لويدها الحكم غير معيد الا لا يستلزم
تصور الحقيقة ولا في الكنسا به
لان لا يدها الشكل وان توقفت
على بدهية الاجزاء لكن العلم بدهيته
لانه وقف على العلم بدهيتها
بل يستلزم ولا مصادرة لانقول
توقف العلم بدهية الكل على العلم
بدهية الجزء فخرى ترى كتوقف
اكل على الجرا بدهية الجزء جزء
بدهية الكل والعلم بالكل اما على العلم
بالاجزاء واصلا به الثاني انه معلوم
يحتاج الكنسا به اما بالحد فبما علمته
اذ لو ترك فلما علم الوجودات فليعلم
تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء
للكل في ماهيته اولى غير ما لا يد
ان يحصل عند الاحتجاج امر زائد
يكون هو الوجود فلا يكون الوجود
محض ما ليس بوجوده والحد على
الشيء عارض فلا يكون الترك به
واما بالرمس فلما سبق ورد بالقض
الاجناس لسائر المركبات والحد
يا نافع الحاصل يكون زائفا على كل
لا على الشكل بل هو على الكل فيكون
الترك به ويكون الوجود محض
ما ليس بشيء من اجزائه يوجد كائن
المركبات وحديث رسم قد سبق
الطلب انه جزء وجودى وهو بدهى
ورد بانه ان اراد التصور فهو نوع
او تصديق غير مفيد على ما سبق
وفيل لا تصور اصلا من

فيصور ان يستفاد من العلم بدهائه هذا التصديق لانه يستنتج العلم بدهائه اجزائه بمعنى انه اذا علم
 بدهائه فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بد بهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة
 الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم في المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل
 الامور المتعلقة التي وضع الاسم بانها ولو سلم في التصو ولا قطع بانه لا معنى للتصديق بدهائه هذا
 المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بد بهي وذلك وذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة
 في شيء من الصور بل واز ان لم يلد دليل مطلقا من غير توقف على العلم بحقيقة الشيء الذي هو نفس
 المدعى الوحدة الثاني ان الوجود معلوم بحقيقة وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتناف
 وطريق الاكتناف اما الخد او الرسم وهذا احتجاج على من يمتري بهذه المقدمات فلهذا
 لم يتعرض لدهائه والوجود تمتع اكتنافه اما بالحد فلهذا احتجوا للمركب والوجود ليس بمركب
 والا فاجزائه او وجودات او غيرها فان كانت وجودات لم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء
 لكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل
 وليس بداخل في ماهية نفسه ومعنى الازم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس
 خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها المزمع الثاني او جزءه مقوم لها يلزم الاول والا فيجزئ
 ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائده عليها او المطلق خارج عنها فلا بد من شيء
 من المحالين وان لم تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماع امر زائد يكون هو الوجود
 او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محض وان حصل لم يكن التركيب في
 الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في مروضه هذا حلف وتقرر بالامام في المباحث انه
 لو تركب الوجود فاجزائه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان
 لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العينية وان حدثت
 يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في
 قابله او قابله واما بالرسم فملتصق من انه انما يبعد بعد العلم باختصاص الخارج بالرسم وهذا
 متوقف على العلم به وهو دور بمعاداه مفعلا وهو محال ولو سلم فلا يبعد معرفة الحقيقة
 والجواب عن التفرير الاول ادليل امتناع تركب الوجود القضي اي اوسع يجمع مقدماته لم
 ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجزائه فيها بان يقال اجزاء البت اما بيوت وهو محتمل واما عبر
 بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البت فلا يكون التركيب في البت هذا خلف
 او لا يحصل فيكون البت محض ما ليس ببت والحل بان تختار انه يحصل امر زائد على كل جزء
 وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد
 على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البت محض
 الاجسام التي ليس شيء منها بيت والشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بشرة فان قل
 هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلاهما في الاجزاء العينية التي يقع بها الصديق الزا
 ان اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك المعطى وجود مطلق يدعي
 بدهائه او اكتنافه بل له معان لدهائه بد بهي وبعضها كشيء لا يصح الحيل بان اجزاء الوجود
 امور تنصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا تنصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل
 ما اشترنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود وصدق العارض على المعروض وح
 لا يلزم شيء من المحالين ولا تنصف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس
 والفصل والتوعد الا بحسب العقل دون الخارج فحق قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء
 من اجزائه وجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق هذه الوجود

كأثر المركبات بالنسبة إلى الأجزاء العقلية قالها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب عن التفرقة في افتراض أن أجزاء الوجودات وجودات وتوابعها لزوم كون الوجود الواحد وجودات وتوابعها لو كان وجود الوجود عنه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الأمر وجودات بحسب العقل ولا إشكال فيه كما في سائر المركبات من الأجزاء العقلية والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من أنه انما يتوقف على الاختصاص بالأصل العلم بالاختصاص وأنه وإن لم يستلزم إعادة معرفة الحقيقة لكنه قد يعيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين أحدهما أنه يتوقف على العلم بوجود الوجود وثبوت الرسوم وهو أحسن من مطلق الوجود فتدور وتباينها إن الرسم انما يكون بالأصغر ولا يعرف من الوجود بحكم الاستغناء أولاده أعم الأشياء بحسب التصديق دون الصدق والاعم يعرف لكون شروطه ومساكناته أقل والجواب مع أكثر المقدمات على أنه لو ثبت كونه أصغر الأشياء لم يحتاج إلى المقدمات الوجه الثالث أن الوجود المطلق جزء من وجوده لأن معناه لوجود مع الإضافة والعلم بوجوده يدعي معنى أنه لا يتوقف على كسب أصلا فيكون الوجود المطلق بدعيها لا ما يتوقف عليه الدعي يكون بدعيها والجواب أنه إن ارد أن تصور وجوده بالحقيقة بدعيها فمتنوع ولو سلم فلام أن المطلق جزء منه أو تصوره جزء من تصوره لا سمي من أن الوجود المطلق يقع على الوجودات وفوق لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزءا للموضوع ولا تصوره لتصوره وإن ارد أن التصديق أي العلم بأنه وجود ضروري غير مفيد لأن كونه بدعيها لجميع الأجزاء عبر سلم وكون حكمه بدعيها غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن دلالة وتطهر تقرير الامام بل صريحه أن المراد هو تصديق الإنسان بأنه موجود ثم أورد منع يدعونه فاجاب بأنه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء إلى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعاً للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضرورياً وصرح صاحب المواقف بأنه جزء وجودي وهو تصور بدعيه ثم أورد جواب الامام عن المانع المذكور وزاد عليه فقال وإيضاً لدليل من سالتين فلا بد من الانتهاء إلى موجب يحكم فيها بوجود المصنوع الموضوع ثم دفعهما إلى الذي لا بد من الانتهاء إليه دليل هو ضروري لا وجوده فاما لتدبر تصديق المتقدمين لا بوجودهما في الخارج وبين الموجبة ما حكم فيها بصدق المصنوع على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له وإت خيرة لا دحل للدليل وترتب المقدمات في الاتصال إلى التصور وأن كلامه صريح في أنه لا بد للدليل أن يوصل إلى التصديق لا الوصل في الجملة وإن من ادالام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الأمر الذي يستدل به كالسالم للصانع إلى المقدمات المرتبة وأنه لا بد من تصديق المصنوع على الموضوع سوى وجوده و ثبوته له ثم بعد أن يقال بوجوده هنا ساطعة وليس الكلام فيه (قال فان قيل) يريد أن يسير إلى تمسكات المتكبرين بدعاه الوجود مع الجواب عنها وهي وجوه الأول أن الوجود إما حس الماهية أو ذاتها عليها فإن كان نفس الماهية والماهيات ليست بدعية كان الوجود غير بدعي وإن كان ذاتها عليها فإن كان عارضاً لها لكان ذلك معناه فيكون تابعا للموضوعات في الحقيقة إذ لا استقلال لعارض بدون الموضوع وهو غير بدعية فكذلك الوجود العارض بل أولى لا يشال الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم الوجود المطلق يكون عارضاً للماهية ولكنك بدأت انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضاً لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لأن قول الوجود المطلق عارضاً للوجودات الخاصة على ما سجي فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعة وكذلك يطلق إلى الأولى أو الثانية من

أ هو اما حس الماهية فيكتسب مثلها أو عارض فلا يعقل إلا ساطعها والقول بأن الكلام في مطلق الوجود أو الموضوع مطلق الماهية لا دفع التبعة إلى ردها وانما لو كان بدعيها لم يستلزم العقل بترسعه ولم يتخلوا في دلالته ولم يخصوا عليها قلباً قد يعقل العارض دون الموضوع ولو سلم فيكون ماهية بدعية وقد يحسم الدعي قطعاً لإفادة المراد باللفظ لا بصور الحقيقة وقد يكون التصديق بدعاه البديهي كسبياً أو حقيقياً فيختلف فيه ويفتر إلى الأولى أو الثانية من

الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعاً لها فيكون الوجود المطلق العارض الماهية صادقا لها بالواسطة الثانية ان الوجود لو كان بديهياً لم يستغل العقلاء بتم رغبته كالم يستغلوا بأقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوده كما قال الثالث انه لو كان بديهياً لم يختلف العقلاء في بدايته ولم يفتقر الثبوت منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهياً والجواب عن الاول ان الماهيات العارضة يكون تابعاً للمعرض في المعقولة بل ربما يعقل العارض بدون المعرض وعدم استقلالها هو في التحقق في الاسبان ولو سلم فلا نزاع في بدهية بعض الماهيات فكيف في تعقل الوجود من غير اكتساب لا يقبل العارض تابع للمعرض في التحقق حيث ما كان عارضاً فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وسجي ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعقول بديهية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذنبه حتى يلزم بدايته بل عارضاً لا يتناول ليس معنى المعرض في العقل ان لا يتحقق المعارض في العقل بدون المعرض وغائبا كما في المعرض الخارجى بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزأه بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا لخاص لكونه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل اذا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله ويكون بديهياً مثله وعن الثاني ان البديهى لا يعرف بغيره حدياً او رسمياً لا فائدة تصوره لكن قد يعرف بغيره رسمياً بصيغاً لا فائدة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لغد وان كان متصوراً في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتمريضات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبدهية تصور الوجود لا تستلزم بدهية الحكم بله بديهى فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبياً او بديهياً حقيقياً لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع منه الاختلاف ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الامتداد لال تنبيهات وقد يقال الوجود لا يتصور اصلاً وهو متكاثر في مقابلة القول بله اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك تمسكت منها انه لو كان متصوراً لكان الواجب متصوراً لازماً للثلاث بان حقيقته الوجود المجرد ومعنى المجرد معلوم قطعاً ومنه على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف بالاضافات وليس كذلك على ما سبأني ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجوداً فيجتمع مثلاً والجواب مع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان التجمع من اجزاء الثلاثين هو قيامها بمحل واحد كقيام العرض وهما لوسم قبس الصورة كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما سجي من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في النظم فقط واما الجواب بله فكيف تصور الوجود وجود النفس كما يكتفى لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأى من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف بالاضافة والاكتفاء يكتفى لتصور الوجود المطلق حصول الوجود لخاص الذي هو معرض لها ومنها ان تصورها بالحقيقة لا يكون الا اذا علم بغيره بما عداه بمعنى انه ليس بغيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الوجود لا يعقل السلب المطلق وهو في صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيسود والجواب ان تصوره يتوقف على بغيره لا على العلم بغيره ولو سلم السلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتياً له وهو نوع ووسم فلام ان التي العرف لا يعقل ولو سلم السلب بضاف الى الايجاب وهو غير الوجود (قال البحث الثاني ٧) المعقول عن الشيخ ان الحسن الاشمرى ان وجود كل شيء عين ذاته وليس لفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات

٧ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات وهي زائدة على الماهيات تنبيه على الاول الجرم بالوجود مع التردد في المخصوصة وصحة التخصيص الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع والعدم فان توقفاً بالماهية والتشخيص قلما مطلقاً ايضاً مشترك وتام المحصر في الوجود والعدم والقطع بانعدام مفهوم الصدم ولو بمعنى رفع الحقيقة اذا تعارضت بالاضافة من

بل الاشتراك لفظي والجمهور على أن له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات إلا أنه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف التعدد والاضاغة حتى أن وجود الواجب هو كونه في الوجود على ما يقبل من كون الإنسان واتما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب يختلف لوجود الممكن في الحقيقة واشترائكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقيم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى أنه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المحدد عن مقارنته الماهية بخلاف الإنسان فإنه ماهية هو الحيوان اللطيف ووجوده هو الكون في الوجود فرفع البحث في تلك مقامات (١) أنه مشترك بمعنى (٢) أنه زائد معنا (٣) له في الواجب زائد ايضا وانعكاسا أن الأولين يديه بأن والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الأول وجود الأول الماذا نظرت في الحادث جزئيا بل أنه مؤثر مع التردد في كونه واحدا أو مكسرا عرضا أو جوهرنا صغيرا ونسبته غير ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا إلى اعتقاد كونه واجبا على غير ذلك من الخصوصيات فالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني أما تقسم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد التسمية مشترك بين انقسامه ضرورة أنه لا معنى لاقسم الشيء إلى بعض ما يصدق في حقه فقولوا الحيوان اما ايض أو غير ايض تقسيمه إلى الحيوان الاخص وغيره لا لال مطلق الايض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضرنا لأن المقصود مجرد اشتراك بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك أصلا أولا فلا يلزم بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات أولا يرشد إلى البيان في الكل بأن يقال الموجود من الممكن اما هو أو عرض ومن الجوهر اما إنسان أو غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز أن يكون الأمر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له محكي وأن يكون التقسيم لسان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فولقة واما باصرة لا لبيان أقسام مفهوم كلي قلنا لا نأخذ هذا الجرم ومحمدة انقسم مع قطع النظر عن الوصف والصفة ولفظ الوجود فان توقف الوجهان بالماهية والتخصص حيب بين الجرم بأن لفظ الحادث ماهية وتخصص مع التردد في كونها واجبا أو ممكنا وتقسيم كل منهما إلى الواجب والممكن مع أن شيئا من الماهيات والتخصصات ليس مشترك بين الكل اوجب بأن مطلق الماهية والتخصص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتخصصات المحصورة فلا تقص وانما يرد لو ادعى أن الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولا خفاء في أن شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك اشكال أنه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم المحصر في الوجود والمعلوم لا تذاقنا الإنسان متصف بالوجود بما دام الحاق أو معدوم كان متماثلا لغيره في أن يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويتمنى إلى انطائه وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم عدمه اذ على تقدير تعدده كان عدم المحصر اظهر لجواز أن يكون متصفا بعدمه بمعنى آخر قلنا عدلا بما ذكره القوم من أن مفهوم عدمه واحده لم يبعد مفهوم مقابله لبطل المحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم عدمه وجها رابعا تقرر أن مفهوم عدمه واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان تقيض ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر وللأول بطل قطعا فان قيل لاقم اتحاد مفهوم عدمه على الوجود نفس الحقيقة وعدمه رفعها فكل وجود رفع مقابله قلنا سواه جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك أو بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فلن قبل لاخفاء في أن الإنسان والألأ فرس والاشهر وغير ذلك مفهومات مختلفة فإذا كان لفظ عدمه موضوعا بأزاهل منها لم يبعد مفهومه قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى عدمه ولا نقى اتحاد المفهوم سوى هذا (قال وعلى

مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمنع زوال وجوده عن ذاته نظراً إلى ذاته ولا ضرورة احتياج وجوده إلى ذاته ولا نسعيه بمكنا بهذا الاعتبار وإن كان خلاف الاصطلاح فإن الممكن ما يحتاج إلى الغير في ثبوت الوجوده فلهاذا لم يشرع في إثبات الامكان واقتصر على الاحتياج (قال فارقل ٢) العدة في احتياج الفلافة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره العلم في الجواب أنه لم لا يجوز أن يكون صفة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فتقدمه بالوجود كان ذاتيات الماهية متقدمة عليها بالوجود وكان الماهية صفة لا وزنها بذاتها لا بوجودها وكان ماهية الممكن قابل للوجود مع أن تقدمه القابل أيضاً ضروري وبه الحكم المحقق في مواضع من كتب ابن الكلام في أن يكون صفة الوجود امر موجود في الخارج وبذاته الفعل حاكماً بوجوده تقدمه عليها بالوجود فانه مالم يلحق كون الشيء بوجوده انتزع أن يلحق كونه ببدء الوجود وبذاته بخلاف القابل للوجود فانه لا بد أن يلحقه العقل خابض الوجودي غير متبرعه الوجود فلا يلزم حصول الحاصل بل وعن عدمه أيضاً فلا يلزم اجتماع المتساوين فاذن هي الماهية من حيث هي هي وأما الذاتيات بالنسبة إلى الماهية والماهية بالنسبة إلى الواضع فلا يجب تقدمها بالوجود الفعلي لأن تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازنها بتمامها بحسب العقل وإذا تحققت فتقدم قابل الوجود أيضاً كذلك لما سيجيء من أنه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع اليأس ضرورة قول على طريق البحث دون التحق في التسلل أن المفيد للوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فله لا معنى للافادة هنا سوى أن تلك الماهية مقضى لذاتها الوجود ويمنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل لشيء بخلاف المفيد للوجود الغير فأن بذاته العقل حاكماً به مالم يكن موجوداً لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن ههنا يتبدل بالعالم على وجود الصانع فأن قيل إذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولاً للغير وكل معلول للغير يمكن فيكون وجود الواجب بمكان هذا خلف قلنا بعد ما عدا على تسعة مقضى الماهية معلولاً لها وتسعيه الذات الموجودة غيراً للوجود لأن كل معلوم للغير بهذا المعنى يمكن وأما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لاجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج إلى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته فيجب أي يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا يمكنه وتحقيقه إنما أو صفها الماهية بالاجوب فضاء أنها لذاتها مقتضى الوجود وإذا وصفها بالوجود فضاء أنه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج إلى غيرها سواء قلنا واجب الوجود لذاته أو الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الوجود لذات الوجود (قال وهو رشت ٧) استدلل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الأول لو كان وجود الواجب مجرداً عن مقسراته الماهية حصول هذا الوصف له أن كان لذاته لزم أن يكون كل وجود كذلك لا امتناع تخلف مقتضى الذات وقدمي بطلان بل واجباً فلم تعدد الواجب وإن كان للغير لم احتياج الواجب في وجوبه إلى الغير ضرورة تواف وجوده على البعد المتوقف على ذلك الغير لا يقبل بكن في البعد عدم ما يقتضي المقارنة لانا قول فيحتاج إلى ذلك عدم واجب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المختلف بالمعققة أسائر الوجودات الثاني الواجب مبدأ للمكسبات فلو كان وجوداً مجرداً فكونه مبدأ للمكسبات أركان لذاته فلم يكن أي يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود زيد بذاته لنفسه وأصله وألا فإن كان هو الوجود مع قيد البعد لزم تركيب المبدأ بل عدمه ضرورة أن أحد جبرته وهو البعد عديم وإن كان بشرط البعد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود إلا أن الحكم يخلف عنه لا تغنى شرط المبدئية ومعلوم أن كون

٢ تقدم المفيد للوجود بالوجود ضروري إذ العقل ما لم يلحق الشيء وجوداً لم يمكنه تعقل كونه مفيد الوجود بخلاف المستفيد فانه لا بد أن يلحقه خابض الوجود قلنا مجموع الأدلة معنى للافادة ههنا الاقتضال الوجود لذاته وعدمه تقدمه بالوجود ضروري فارقل فيكون وجوده معلولاً فيمكن قلنا لذاته فيجب أن لا معنى لوجود الوجود سوى كونه مقتضى الذات من

٧ بوجوه الأول لو لم يكن وجود الواجب مقسراً لماهية فيجوز أن الماثلته مع الكل أو لم يهت فبجوز الواجب أنه في مبدأ المكسبات حيث لا اما الوجود وحده فيكون الشيء مبدأ لنفسه وأصله وأما مع البعد شرطاً فيترك الواجب أو شرطاً فيكون مبدأ لكل شيء ويخلف عنه أثر لغرض شرطه لذاته الثالث الواجب يشارك المكسبات في الوجود وتخالفاً في الحقيقة فيعلم أن زاعم الواجب أن كان مجرداً لكون تعدد ما مع البعد وكما وبشرطه افتقر وإن كان غيره وإن كان بدون الكون محال وإن كان معه فزيد ضرورة امتناع كونه داخل الحاسس الوجود معلوم ضرورة بخلاف الواجب وأوجب بانه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق بل الخاص وما ذكرنا ليدل عليه من

الشيء مبدأ نفسه ولعله محتج بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدأية والجواب ان ذلك
 لذاته الذي هو وجود خاص ميان سائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك التماس
 الواجب يشارك المكتبات في الوجود ويختلفها في الحقيقة و ماهو المشاركة غير ما به المخالفة
 فيكون وجوده ما عاراً لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود
 الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعميان اعني الوجود المطلق
 لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد البعد ثم
 تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدى لا يصلح جراً للواجب او بشرط التجرد لزم
 ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعميان
 فان كان يدون الكون في الاعميان فمخالص ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان
 مع الكون فالما لا يكون الكون داخلاً فيه وهو محال ضرورة اسما رك الواجب او خارجاً
 عنه وهو المطلوب لان من له زيادة الوجود على ماهو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون
 الخاص المجرد المختلف لسائر الاكوان والاتراح فزيادة الكون المطلق على الخاص الوجود
 معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير مطلوبة انتفاء وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة
 والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق الخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة
 اشار بقوله لاتراخ فزيادة الوجود المطلق اي على ماهية الواجب واتما لاتراخ فزيادة وجوده
 الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها (قال فان قيل) اسارة الدليل آخر للامام لا يندفع
 بما ذكره تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما ينتم من كونه مفهوماً واحداً مشتركاً بين الكل والطبيعة
 النوعية لا تختلف لوزمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لا متشاع تخلف المتعدي
 من المتعدي وعلى هذا ينتم كثيراً من القواعد كإسما في الوجودات اقضى المرض والاعراض
 لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يتعدي شيئا منهما احتاج الواجب في وجوده
 الى منفصل كما سبق والجواب ان لا يسلم انه طبيعة نوعية ويجرد اتحاد المفهوم لا يوجد ذلك
 بل لو ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة والوزم كالنور يصدق على نور
 الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاضئ بخلاف سائر الانوار فيصور ان تكون الوجودات
 الخاصة مختلفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس
 مع استراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق المرضي لللازم على معروضاته
 المزمومة كالنور على الانوار لاصدق الثاني بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان
 لافراد او بمعنى جزء الماهية ليلزم الترك كالحيوان لاتواحه (قال متواطاً اوستكا ٧) اشارة
 الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستلماً بأنه يجوز اشتراك المرومات المختلفة الحقائق في لازم
 واحد غير ذاتي سواء كانت مقولة عليها بالتواطى كالماهية على الماهيات والتشخص
 على التشخصات او بالتشكيك كالتبايض على البياضات والحرارة على الحرارة فلا يلزم
 من كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افراداً
 منقطة الحقيقة والوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير اولية
 ولا اولية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكم المحقق سلوك طريق التعقيد
 ذكر في جواب استدلال الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلم اقدم
 منه في المعلوم وفي الجواهر اولى منه في الرض وفي الرض الفارق اسواء اشد منه في غير التقار
 كالحرارة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على اشياء بالتشكيك
 يكون عارضاً لها خارجاً عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لا متنازع اخلا فهما على ما سياتي

١ الوجود طبيعة نوعية فلا تعلق
 لوازبها قلت ممنوع بل الوجودات
 مختلفة بالحقيقة يجب لبعضها
 ما يمتنع على البعض كالانوار ويتبع
 المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي
 من

٧ وهو الحق لكونه في الواجب اولي
 واشد واقدم من

فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته معنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليزعم اختلافها في العروض واللاعرض وفي المبدأية للممكنات وعدم المبدأية في غير ذلك والجب ان الامام قد اطاع من كلامه في رأيه وإيسرنا على ان امر ادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجبة فاشتراكه فيه اصلا والوجود المشترك العلم المعلوم لازمه غير يقوم له صرح في بعض كتبه بانما وجود مقول على الوجودات بالتسكيك ثم اسير على شبهته لئلي زعم انها من المتشابه بحيث لا يمكن توجيه شك محيل عليها وهي ان الوجود انما يقتضي العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض سياتهما كان وجوب الواجب من الصير وجهة الامر لم يفرق بين الساتوى في المفهوم والتساوى في الحقيقة فذهب الى انه لابد من احد الامر ا اما كون اشراك الوجود لمفطضا او كون الوجودات متساوية في اللوازم (قال ميرز عليهما) دفع لمسئق الى بعض الاوهام من ان لوجود اماكن مستكنا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان احلافة في العروض واللاعروض على تقدير التواطى محال وعلى تقدير التسكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل فتقول كلاهما فاعدا الما اول فلسفى من ان المتواطى قد لا يكون دينا لانعتبه بل عارضا تختلف ممر وضائه بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلا يكون الوجود مستكنا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمدلوق زيادة الوجودات الخاصة بها بل يكون كل منها عارضا لما بهما

ولا يلزم زيادة على ما بهما
من

٩. سبب الوجودات فلسفى
عدم الاحتياط غير محال وعسى
عدم الاشتراك في مفهوم الكون غير
لازم كأفراد الماشي من

الى ان وجود كل شئ عيبه والاشراك
لهطلى لا لوجود حقيقة اما بالعدم
فببعض او بالوجودية فيبدو
لو وجود آخره لسلسل وايضا
فهو اما عدمه وبم يتصف بنفسه
ويتحقق في المسئل ما لا يقتضى له
او موجود فيسلسل واجب
او لو بانه سلسل بالعدم من حيث
هي فان قبل مفهومها لا موجود وهو
المفرد في التفاضل فلا سلسل ولا يمتز
قبه الوجود والعدم وسلسل
عن احدهما طالة في التفاضل
احدهما فيعود لحدوده قلنا انقسام
بها عفى فيكون حصولها في العقل
من غير اساره واما اعتباره في سلسل
في الاعتبارات وعن الثاني ما هو
الوجود عينه وانما ابراع في غيره
ونقطة ابر الوجود يتحقق الاسباب
فيكون تحققة نفسه كحال الزمان
مع انعدمه والامر على انه لا يستلزم
في كونه معدوما من

في العقل وهو غير لازم لجوار ان يكون احد مروضات مفهوم الوجود او المسلك وجودا قويا
اي قائما بنفسه مقبلا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لساير المروضات واما الجب الامام بان العرض
اندى الخ في الضعف الى الجب لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امر اضافيا وهو الكون
في الاحياء كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه عيا عن السبب مبدأ لا يستغل
كل مسئل قائل بالثبوت حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام (قال فان قيل ٩)
اي في ثبات المقدمة المبسوعة لو لم يكن الوجود طبيعة بوجه هي تمام حقيقة الوجودات
لزم التباين الكلى بين الوجودات ضرورة انها لا تستلزم في ذاتي اصلا لا مشاع تركب وجود
الواجب واللازم باطل لما ثبت من استلزام الوجود معنى قلنا ان ارد ببيان عدم صدق بعضها
على البعض فلا سلسل احتضائه وماتت من اشراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضى تصادقها
وان ارد عدم التسلسل في شئ اصلا فلا سلسل لزمه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة
او بعض الالبيات لا يفي الاشتراك في طراض وهو مفهوم الكون وذلك كأفراد الماشي من انواع
الحيوانات واشخاصها بشتراك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينهما (قال وذهب الشيخ ٧)
احتج بقائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجودها حاصلها
لو لم يكن نفس الماهية وليس حرا عنها بالتصاق لكل واحد منها عليها قائما باقيا لم الصفة بالموصوف
وقيل الشئ بشئ فرع حونهما في نفسه لان ما لا يكونه في نفسه لا يكون محلا ولا حا في محل
وهذا بالنظر الى الوجود والمساهية يمنع اما في جانب الماهية فلا يها لو تحققت محلا للوجود
فحققتها ام يملك الوجود فيلزم عدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم وجود المروض
على المارض واما بوجود آخر فلان سلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا طراض
يقتضى سابقيه وجود المروض واما في جانب الوجود فلا يمتنع والتقدير ان تحقق الشئ
اي وجوده زائد عليه تسلسل الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المروض والمارض
يمكن الاحتجاج على اشتداد زيادة الوجود على الماهية بل بربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي

يدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدي وفيه جمع بين صفي الوجود والعدم
 وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سببها بالوجود فكيف سائر المروضات فان كان ذلك الوجود
 هو الوجود الاول لزم الدور ثوقف قيام الوجود بالمهية على الماهية الموجودة التوقفه على قيام
 ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض بنفسه سبق الماهية
 عليه بوجود آخر ولم جرا قبل هذا التسلسل مع امتناعه لما يأتي من الأدلة واستلزامه
 بمحصار ما لا ياتي بين محاصر بين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس
 الماهية لان قيام جميع الوجودات بالمراضة بالمهية يستلزم وجودها عارض والامرين الجمع
 جميعا وفيه نظر لان التسلسل على تقديم التسلسل تحقق جوع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جمع
 فرضت مروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات
 الى وجود لا يكون به وبين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان
 الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه انصاف الشيء بتقيضه
 وكونه ما لا يثبت له في نفسه ثبات في محله الرابع انه لو قام بالمهية لكان موجودا ضرورة
 امتناع انصاف الشيء بتقيضه وامتناع ان يثبت في المحل ما لا يثبت له في نفسه مثل الكلام
 الى وجوده وتسلسل لان التقديران وجود كل شيء زائد عليه والتحقق بمعنى رد الوجود الاربعة
 الى وجهين طريق التردد بين الوجود والعدم في جابي المروض والمعارض على ما اوردنا
 في المتن قرر الاول انه لو قام بالمهية فالمهية المروضه امام معدومة هي تناقض اوموجوده فيدور
 او تسلسل وتقرير الثاني ان الوجود المعارض اما معدوم فيتصرف الشيء بتقيضه ويثبت
 في المحل ما لا يثبت له في نفسه واما بوجوده فيزيد وجوده عليه وتسلسل الوجودات والجواب
 اما جلا فهو ازمنة الوجود على الماهية وقيل به بها عما هو بحسب العقل بان لا لاحظ
 كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ونعتبر الوجود معنى له اختصاص بآفة الماهية لا بحسب
 الخارج بان يقوم الوجود بالمهية قيام البياض بالجسم وتلزم المحالات واما تعصيا فمن الاول
 ان قيامه بالمهية من حيث هي لا بالمهية المعدومة لانه التناقض ولا الماهية الموحدة
 ليرم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم
 نفسها ولا جارا معها على ما قيل فغير بعيد لان المروض كاف في زوم المحالات وان اريد ما لا يكون
 موجودا والعدم وما لا بالمروض ولا يبره فالتناقض فيه اطهر لان الوجود تقيض الوجود
 بل اتراخ ولا شفاء قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان كان لا يمتنع على احد ما في الخارج
 فان قبل عدم الاعتكاف على احدهما كاف في زوم المحالات لانه ان قارن عدم قيام الوجود
 فيدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالمهية امر عقلي ليس بقيام البياض بالجسم ليرم تقديمها عليه
 بالوجود قدما مادنا اوزماتيا فتلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقديمها عليه بالوجود العقلي
 ولا استحالة فيه لجواز ان تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون
 لها وجود ذهني لا يلاحظ العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار عدم او اعتبر العقل وجودها
 الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني
 عن الوجود المتعاصر على منع زوم تقدم المروض على المعارض بالوجود على الإطلاق وانما ذلك
 في عوارض الوجود دون عوارض الماهية ومن الثاني اتعنت ان الوجود موجود ولا يمتنع التسلسل
 وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عنه وانما الزاع في غيره
 والدلة انما قامت عليه وتحقق ذلك انما كان تحقق كل شيء بالوجود ماضية ضرورة يكون تحققه
 بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم وانما آخر فيما بين الاشياء

بالزمان كما فجا بين اجرائه بالذات من غير افتقار الزمان اخر فالقبل فيكون كل وجود واجبا
اذ لا معنى لمسوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا عنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقضى
ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشيء اما من ذاته كما
في الواجب اوتن غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه
اتما يفتقر بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان في قولنا تحقق الاشياء بالوجود نساخها
في العبارة او الوجود نفس تحقق الاشياء لاما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام
الوجود بها عقلا واتحادها به هوية اختصارا ان الوجود معدوم ولا يلزم منه انصاف الشيء
بغيره بمعنى صدقه عليه لان نقض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاوجود
خاتمة الامر له يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك
ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا يتحقق له في نفسه فالمرء من ان قبل الوجود بالمهابة
ليس بحسب المارح كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الانحطاط في العقل وقد
يجب ان الاول بله مفروض بالاعراض القائمة بالمحل كسواد الجسم فان قبله اما بالجسم
الاسود فغير اوتسلسل واجتماع للثلاث او الالاسود فتناقض وهو ضعيف لان قبله بحسب
اسود به لاسودا له بلزم محال وطرياقه على محل لاسود يصير حال طرياقه اسود من غير تناقض
ولا كذلك حال الوجود مع انهية لان المحصم يدعي ان نعم المروض على العارض بالوجود ضروري
فلا يصح قيام الوجود بمحل موجوده فالوجود فلا يحصى سوى المنع والاسناد بل ان ذلك اتما هو في
المروض الخارجى كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وصي الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم
وهو ايضا ضعيف للمسا في من نفي الواسطة (قال فان قلت ٨) يريد تحقيق مذهب الشيخ وسائر
التكئين والحكماء على وجه لا يخالف بديهته العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم
وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا وانطق الوجود في العريضة ولطف هسني في الفارسية الى غير
ذلك من اللغات مسوق بين معان لاتحاد تندهي من الموجودات ومن مذهب التكئين ان الوجود
عرض قائم بالمهابة قبل سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات
وفي الواجب معنى اخر غير مدرك للعقل وجميع ذلك طاهر البطلان وذهب صاحب الصحايف
الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات في ذهب
الى انه زائد على المساهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس المهابة اراد به الذات فتدبر
المبحث يرتفع الاختلاف وهذا ما ساد اول افلا ان احتياج الفريقين صريح في ان النزاع
في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد
مشترك بين الذوات اشترك الوجود بين الوجودات من غير اسراك لفظ وتعدد وضع وما ثانيا
فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وما هيته كما لا ينصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج
الى الاحتجاج عليه فقول ادلة القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يبيد سوى ان ليس المفهوم
من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العارض بالمحل
فان هذا ما لا يشك العقل وان وقع في كلام الامام وعيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته
لا يبيد سوى ان ليس للشيء هوية ولما رضاء المعنى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يحتاجان
احتجاج البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان
هذا يدعيه البطلان فان لا يظهر من كلام الفريقين ولا يصور من النصف بخلاف في ان الوجود
زائد على المهابة دها الى عند العقل وبحسب المفهوم والتصوير بمعنى ان العقل ان يلاحظ الوجود
دون المهابة والمهابة دون الوجود لا يعنى اى بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما ماهوية

الاخفاء فان ابس مفهوم الوجود
مفهوم الانسان مثلا وابس لفظ
الوجود وما يراد به من جميع اللغات
موضوعا لاشتركة لما لا يتكاد تندهي
واحتجاج الفريقين يسهل بان النزاع
في الوجود بمعنى الكون وابس ثانيا
من ان الوجود كما يطلق على الكون
يطلق على الذات على ان مفهوم
الذات ايضا معنى مشترك فلو حده هذا
الاختلاف قلت مصحون ادلة الجمهور
ابس مفهوم الوجود مفهوم المهابة
المنصبة به وادلة السج ان ليس
له هو بان مقاربان قوم احدهما
بالاخرى كالجسم مع البياض فلا
خلاف في ان لوجود زائد ذهنا بمعنى
ان العقل ان يلاحظ المهابة دون
الوجود وبالعكس لايضا بان يكون
للمهابة تحقق ولما رضاء المعنى
بالوجود تحقق اخر حتى يفتحصا
اجتماع القابل والمفصول كالجسم
والبياض فتدبر الضر لا يبيد نزاع
ويظهر ان جعل الاشتراك لفظيا
مكبرة ولا سرف على الوجود الذهنى
سوى ان للثبوت ان قول زائد في
العقل وعلى الساقى ان قول عملا
اوفى للعقل وابس لاني اسما العقل و
الاشتركة المعنى كما في سائر المفاهيم
الكلية سيما المهابة فان العقل عددهم
لا يقتضى الثبوت ولهذا جرت كلمة
الجمهور بينهم على انه مسلك معنى زائد
ذهنا

معتبرة يقوم احدهما بالآخرى كياض الجسم فتدفعه بالهت ويسان المراد ان الزيادة
 في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود اقلها
 بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك
 بينهما في مفهوم الكون مكرية ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع
 راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن ادّعى قال بزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امر هو الوجود
 وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تمايز ولا تمايز في الخارج وليس
 وراء الخارج امر يفتق في احدهما بدون الآخر فيفتق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقاتلين
 بنى الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والمدومات والتمتعات ومما يعضها
 البعض بحسب المفهوم وانما زعمهم في كون التعقل بمحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الشئوث
 في الجملة فلا يفتق لهم بغير دفي الوجود الذهني في التمايز بين الوجود والماهية في التصور بان يكون
 المفهوم من احدهما عبر المفهوم من الآخر وفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى
 كلي مشترك بين الوجودات كالانساني فغير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان
 لمفهوم الامتصاص ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يفتقوا الوجود امر زائد
 في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشارك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل
 يفهم من احدهما عبر ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل وهذا اتفق
 الجمهور من القائلين بنى الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا
 بالمعنى الذي ذكرنا (قال هذا في الممكن ٣) يعني ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة
 الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما عبر المفهوم من الآخر وفي كونه
 نفسا صناعيا يعني علم تمايزها بالهوية انما هو في الممكن واماني الواجب قصد المتكلمين له حقيقة
 غير مدركة للعقل مقضية بداتها الوجود ها لخاص المسائل لها بحسب المفهوم دون الهوية
 كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل
 يوجد او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها
 في كونه مروضا للوجود المطلق ويمرور عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا يعني انه لا يقوم
 بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية
 ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه
 ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود امر موصى الى الماهية ولو في
 العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورا فانتاع
 تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية
 عني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب بخلاف لسائر الوجودات
 بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم وهذا
 لا يوجب التركيب ولا الافتقار كما انكم اذا علمتوه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية
 والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه لا يميزون ان يكون
 تلك الحقيقة بخلاف لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان
 المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود
 ضروري وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكرر ولا يصير حصة حصص الاضاغة الى
 الماهيات كياض هذا الثلج وذلك اذ لا معنى للتعدد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بنع
 ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقايق متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون

٣ واما في الواجب فعدت له حقيقة
 يزيد عليها وجودها الخاص ذهنا كما
 في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة
 الوجود الخاص القائم بالذات بخلاف
 بالحقيقة لسائر الوجودات المعر عنه
 بالوجود البحت والوجود بشرط لا اذ
 في الماهية مع الوجود شأنا التركيب
 والاحتياج ولا كذلك الوجود الخاص
 مع المطلق فانه كون خاص متحقق
 بنفسه قائم بذاته عني في التحقق عن
 المطلق وغيره وانما يقع المطلق
 عليه وقوع لازم خارجي غير مقوم
 ولا يتصور هذا في غير الوجود لان
 احتياجه في التحقق الى الوجود
 ضروري وبني هناك ان الوجودات
 متخصصة متكررة بانفسها مشتركة
 في عارض هو مفهوم الكون كنود
 الشمس والسراج ويساى الثلج
 والعصا لكن لما لم يكن لها اسم
 مخصوصة توه ان تخصصها
 وتكررها بمجرد الاضافة الى المحال
 كما في بيانات الثلوج ميق

متماثلة تنفقه الحقيقة ولا يفصل لكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة والواقع من زلات في عارض لود وكذا سباح الخيل ونساج بل كالمركب والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الالكان والوجود الا انه لا يمكن لكل وجودا خاصا في اقسام الممكن واقسام العرض وغير ذلك فوه ان تذكر الوجودات وكونها خاصة خاصة فانها بمجرد الاضافة الى المعانيات المروضة لها كياض هذا الخيل وذلك وبور هذا السراج وذلك وليس كذلك والانصاف ان مذكروا من الاختلاف بالحقيقة حتى في وجود الواجب والممكن ويحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود النار وغير النار واقام مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمر فلا (قال فان قلت) لما لاح من كلام الفارابي وابي سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص مروض للوجود العام المشترك المقتل لعدم على مخلصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعتراضا بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبغيره لم كون الواجب موجودا بوجوده مع انه لا اولوية لاحدهما بالضرورة وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل منها خاصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان صرح به من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الخاصة من مفهوم الكون في الاعيان رائد على الوجود المجرد المسد للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب فتأكد لا ز من بان الوجود الخاص الذي هو الخاصة من مفهوم الكون رائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات وبغيره ان يكون في الواجب وجودا عارض ومروض وفي الممكن كالانسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الخاصة من مفهوم الكون وامرنا انك هو ماصدق عليه لوجوده وهو عارض للماهية مروض للخاصة وهذا مما يثقل به احد ولم يتم عليه دليل وانما اعتزدها بدفع الخلق لم ان يكون فيه يارض عارض هو الخاصة من مفهوم الخاص والآخر مروض لهذه الخاصة عارض الخلق هو يارضه الخاص والجواب ان معنى الخاصة من مفهوم الكون هو س ذلك المفهوم مع خصوصية ما لاصدق هو يارضه من الوجودات المتفاوتة وكما نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون كذا في الخاصة كيف وقد استقروا على ان حقيقة الواجب عبر مطومة ومفهوم الكون مطوم بل يذهبى وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون لوجوده لخاص ماهية متماثلة بحسب المفهوم كما في الممكنات واذا نفرد انه لا معنى للخاصة من مفهوم العام الانعس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال كون الوجود مقولا على الوجودات بالمشكك وان القول بالمشكك لا يكون ماهية اوجز ماهية لما نمح بل عارضا فقد قال بان في الممكن امر او ماهية والخاصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققة في الاعيان بل نفس تحققة وكل دليل على ذلك قد ددل على هذا الا ان هذا التاثيرات هو بحسب العقل لا يدبر فليس في الحارح للانسان مثلا امر هو الماهية وآخر هو اوجود فضلا عن ان يكون هك وجودا على ان لو فرسا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الحارح ايضا كما في سباح الخيل لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الخاصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فائحاد الموضوع والمحمول بحسب الحارح ضروري في اين يلزم في الانسان وجودا وفي الخيل يارضه (قال ثم ان جهة A) قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق نمسك به لا يجوز ان يكون عدما او سدى وهو ظاهر ولا ماهية موجودة اومع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فمعي ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص

بل لو كان المطلق عارضا لها لكان في كل منها خاصة من مفهوم الكون كما هو شأن الاعراض العامة فتكون الخاصة من مفهوم الكون زائدا على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات وبغيره وجودا مروض عارض وفي الممكن وجودا وماهية وعلى هذا في الخيل يارضان وهذا مما يكذب العقل والحس قلت لازع لهم في زيادة الخاصة من مفهوم الكون على الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون والخاصة منه الا بمجرد امره الاضافة وانما نزاعهم في ان يكون له ماهية يذ عليها الوجود الخاص في العقل وبيوته وبعد القول بالمشكك فبغير الوجودات الخاصة من مفهوم الكون ضروري لكن بحسب العقل دون الحارح لما نشر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الدلائل على ان الخاص من مفهوم العام صور عقلية لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم للممكن وجودا ولا في الايض باسان من

٨ من المتفلسفة والمتصوفة توهوا ان في الوجودات الخاص مع المطلق ايضا سبابة الرصصك والاحتياج فذهبوا الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود وله ليس حتى كليا يتكثرا في الجزئيات بل واحد بالخصوص موجود بوجوده هو نفسه وانما لكثرة في الوجودات بواسطة الاضافات وهو قولنا الواجب موجود له الوجود والممكن موجود له الوجود بمعنى انه له نسبة الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء هو الوجود البعث ٨

لا شأن اخذ مع المطلق فركب او مجرد المروض فخصاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق
 وضرورة انه لو ارتفع المطلق لانزع كل وجود وحينئذ يورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي
 لا يتحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تنتهي والواجب موجود واحد لاكثر فيه اجابوا
 بانه واحد شخصي موجود هو نفسه وانما التكرار في الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة
 تكرار وجوداتها فانها اذا نسبت الى الانسان حصل موجود واحد الى الفرس فوجود آخر وهكذا
 وعلى هذا معنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس اوجبه موجود
 انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا الاحتراز من شاعه التصريح بان الواجب ليس
 بوجود وان سكل وجود حتى وجود الفانذوات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون
 علوا كبيرا ولا فكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا يتحقق له الا في
 الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا
 يحقق العلم الا في معنى الخاص ثم اذا كان عاما ذاتيا لمخصص ينتقل هو اليه في نفسه واما اذا كان
 عامضا فلا وما ذكرنا من انه لو ارتفع لانزع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارضاعه اى عدمه
 فيكون واجبا فضالطة وانما يلزم الوجوب لو كان اساع عدمه لذاته وهو مجموع بل لا ارضاعه
 بالكلية يستلزم ارضاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لولزم الواجب مثل الماهية
 والماهية والتأولية وغير ذلك فان قيل بل يمنع لذاته لاسناع اتصاف الشيء بتقيضه قلنا المنع
 اتصاف الشيء بتقيضه بمعنى حله عليه بالماهية مثل قولنا الوجود عدم لا بالاستقاف مثل
 قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية
 والامور الانشائية التي لا يتحقق لها في الاعيان مما عدا الفاعلون تكون الواجب هو الوجود
 المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى قولهم الواجب هو الوجود
 البعث والوجود اسرط لا اى الوجود المصروف الذي لا يتقيد فيه اسلا ومنها قولهم الوجود
 حيز محض لان الشر في نفسه اتما هو عدم وجودا وعدم كمال موجود من حيث ان ذلك عدم
 غير لانق هو اوعير مؤر عدمه فالوجود بالقياس الى الشيء المادم كماله قد يكون شرا لكن لاذاته
 بل لكونه مؤدبا الى ذلك عدم عدم لا اثر قطعيا فالوجود بالبعث خير محض ومنها
 قولهم الوجود لا يمتنع له صد ولا مثل اما للصد فانه يقال عدا الجمهور لموجود مسا وفي القوة
 لموجود آخر مانع له والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى الموضعية للوجود فلا تصور ان يماه
 شيء من الموجودات وعدم الخاص للمشارك سببا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعها فيه
 والموضوع هو المحل المستحق في قوامه من الحلال ولا تصور ذلك الوجود اذ لا تقوم لشي
 بدوره ولو سلم فلا تصور وجوده يعاجبه ولا يماهعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل
 لانه بسيط لا جزئه عبادا لادها لالزم مقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجوده على وجود
 الكل في الخارج ان كان اركيب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهبا ولا نجزئه ان كان وجودا
 او موجودا لم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لم تقدم الشيء بتقيضه ولا ان الجنس
 يجب ان يكون اعم ولا عم من الوجود انما من شيء الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف
 لا يمتنع ولو سلم فغايب الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني ولا امتناع
 من الموجبين في الشكل الثاني وتحقيقه ان لازم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب
 عالما بتبين مساواتها للزم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق يتناقض تصريحهم بلزم
 فيها ان الوجود المطلق من المعقولات العقلية اى الامور التي يمتنع استدوها عن المحل مثلا
 ويمتنع حصولها سافيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فله مستثنى من المحل

من

ومثل البياض فان قيامه بالجلل خارجي ومنها له من المعقولات اثباتية اى العوارض التى تطبق
 المعقولات الاولى من حيث لا يحدى بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والمرتبة
 لانها امور تعلق حقايق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شئ هو الوجود
 او الذاتية او المرتبة مثلا ونما في الاعيان الانسان والسواد مثلا وهما نظران من جهة
 ان ما انشاق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية
 وكن الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مقفرا
 الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بلغير او بالعدم فحادث
 والاقديم ومنها انه يتكرر بتكرر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان
 والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستثنى في قوامه عن المحال
 ولا يتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذى يحمل عليه الوجود بالاشتقاق
 والوسيل فالتقسيم ههنا عقلي والماهية نلاحظ دون الوجود وهذا معنى استثناءه عن العارض وان كان
 لا ينفك عن وجود عقلي ونظاير هذا الكلام ان وجودات الممكنات اقوام نفس الوجود المطلق
 تكررت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكررة مخصصة بانفسها معروضه له وكان
 المراد ان الوجود المطلق يتكرر ماضق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكرر الموضوعات ومنها
 انه مقول على الوجودات بالنسبة ككاسى وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس
 وبالجملة فاقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مثنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا
 باشخاص موجودا في الخارج بمنع عدم لذاته ومستلما لبطان امورات في العقلاء عليها مثل
 كونه اعرف الانبياء من سائر الوجودات مقولا ههنا بالشكك معدودا في بوائى المعقولات
 وكون الواجب مبدأ للوجودات الممكنات متصفا بالعلو والقدرة والارادة وارسال الرسل وانزال الكتب
 وغير ذلك مما وردت به الشريعة (قال وما يجب حال الوجود) (٨) ينبج من اختلافات العقلاء
 في احوال الوجود ومع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان السالب من حال الشئ ان يتبع ذاته
 في الجلال والخلقة فها اختلافهم في انه جزئى او كلوى فبيل جزئى حقيقى لا تعدد فيه اصلا ونما تعدد
 في الوجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد او وجود عمرو بمترلة قولنا لزيد والعمرو
 والحق انه كلوى والوجودات افرادة ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فنفس ذهب جميع كثير
 من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض
 او جوهر او ليس بمرض ولا جوهر لكونه عامن اقسام الممكن الموجود وهذا هو الحق وفي كلام
 الامام ما ينسب اليه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض
 ما لا يقوم بنفسه بل عمله المستثنى عنه في قومه ولا يتصور استثناء شئ في قومه وتحققه عن الوجود
 ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فبيل موجود بوجوده هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتبارى
 محض لا يتحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما ان يوجد بوجوده زائدا فليسلسل او بوجوده هو نفسه
 فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود
 انه الموجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهر فلابق صفة الاشياء وعرضا فيقوم
 المحل دونة واليقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انه انقل
 الماهية ونسك في وجودها وجار بعينه في وجود الوجود فانه انقل الوجود ونسك في وجوده
 فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وبهذا يتبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية
 الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لا يابعد ما تصور الوجود المجرد فطلب بالبرهان وجوده
 في الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل ولا يتحقق الابان الوجود المقول على الوجودات اعتبارى
 عقلي ككاسى وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما بين ومنها اختلافهم

٨ اطفوا على انه يدعى لا اعرف منه
 ثم اختلفوا في انه جزئى او كلوى واجب
 او ممكن عرض او لا عرض ولا جوهر
 موجود او اعتبارى لا يتحقق له
 في الاعيان او واسطة وافراده عين
 الماهيات او زائدة ولفظه مشترك
 او موطن او مشترك والله الهادي
 من

۴ بقاؤل : باپ-لاؤذه، اواعظ، اوخما.

والاولء أسهل بكون الموجوده حقيقة الشيء والثاني غير متاصل بمعرفة الطل من الجسم يكون الموجوده صوة الشيء والاخران يجوز ان يكون الموجود بهما اسم لشيء وصورة اسمه واكمل لاحق دلالة على السابق لان الاولى امتلا في يختلف فيها الطرفان والاخران وضمتان يتخفا في اولهما الدال فعمل وفي ثانيهما الطاقا جميعا معنى

لا على تحفة في الذي يتحكم ايما على ما يثبت في الخارج كالمجمعات مع استضافة النيات لما لا يثبت له وبناجيه من الموهومات ما هو كافي يتبع بكتاية في الخارج ومن الفصل حقيقة لا يقتصر الحكم فيها على الموجود في الخارج واسترض باه يكن في الاثبات تميز الموضوع عند العقل وهو معنى العقل فربح لكل الى ان الفهم والتفعل يقتضي الثبوت في العقل وفيه النزاع والاجواب ان اقتضاها العقل والتفعل اصنافه بين السافل والمذلول ضروري ولا تفعل الاصابة الى اني الصرفة بل لا بد من ثبوت دوا ليس في الخارج في لفعل ما قبل يجوز ان يقوم بنسبة كائنه المجردة لا فلا طوب والمعلقة لسمه او معنى المحدثات كصور استكانات بالقل لمدال عند الملازمة قنا معلوم باضرورة من التبعث بل للمعلوم سيماء ليس من قبيل الذوات يقوم بنفسه ولا ببعض المحدثات هو سه له صوته وفيه المسمى من صوة استلزامه كون العقل يحصل الصوة لا من جهة استلزامه الى المعلومات نوعا من التميز غيرا غير بالهوية الحسا وجبة سواء اخره مع العقل

اولا - فله من محل اخر لان اقتضاه التميز الثبوت في العقل اول المستلزم

في ان الوجودات الخاصة قاص للمعبات او الزائدة عليها كالحق ، وهذا اختلا فهم في رافض
الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نل من الاثرى او مترادفي بعض على اوجوبات
يعني واحد لاصوات فيه املا واسمك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لاهل السواد
او هو الحق (قال المثلث اسم الوجود ٢) في مراتب هلا الوجود والايان وهرها وجود
الماصل المتفق عليه ان ذى به تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققه ثم الوجود في لاهن
وهو وجود غير مائل بجزلة النظم الجسم يكون المتفق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها
توحيث في الخارج كانت ذات الشيء كما رطل الشجر لوجهم لكل ذلك الشعر ثم الوجود
في العبادات في الكتابة وهما من حيث الاضافة لذل الشيء وحقيقته بجزان لان الوجود من
زيد في اللفظ صوت موضوع لانه وفي الحقيق نفس موضوع لانه اللفظ لعل عليه لادان زيد
ولا صورة ثم ان اضيف اللفظ الموضوع لانه والنفس الموضوع لبراه ذلك لاهظ كان وجودا
حقيقا من قبيل الوجود في الايمان واكمل لاهظ فيجاء كذا من الترتيب دلالة على اساق فلهذا هي
على الشيء واللفظي على الذي هو الحظي في اللفظي تحقق ثلاث دلالات اولها اعطية محضة
لا يختلف منها بحسب اختلاف الاشخاص والافعال والاداء والمداول اذ اى لفظ عر
من المعاد فالوجود هيا في الخارج هو ذلك الشخص في لذه هو الصورة المعينة
المطابقة والآخر بار اثني دلالة المعاد على الصورة الذهنية ودلالة الحظ على اللفظ وضمان
يختلف في الاولى منهما الدال بان بين طائفة فظا سكا المعاد وطائفة اخرى لفصا آخر
كما في الفارسية وعرها الدلول لان الصورة الذهنية تختلف باختلاف الفئات وتختلف
في الثانية اعني دلالة الحظ على اللفظ الدلول جميعا واختلاف في الدال لا يتحقق بحلة
اختلاف الدلول بل قد يكون مع تحاده كلفظ اسم بكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف
الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهمه شيء آخر فاذا عتبت
في اثنين الصور الذهنية والايان الخارجية ولاستقلفهما والتم بها سوى حصول صورها
سكان بمرارة اقبال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد ان اذا حكم
على الاشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الايمان الخارجية
فاذا قلنا المعاد حادث فالصالح في الذهن صورة الهم وصوره الحدوث وقد حصل منها
العلم بثبوت الحدوث لعالم الوجود في الخارج فان قيل نفس طاطون بان الواضع انما هي الالة ط
لبراه مانعة من الايمان والدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور
لذهنية نعم اذ لم يكن لا يقول بوجود في الخارج كالدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها
كالمدوم والمستحيل فسامنى هذا الكلام على انبات الصورة الذهنية فانه بما كاد مضى
بهديه العقل ولاك عند سماع اللفظ ترسم الصورة في النفس فيعلم ثبوت الحكم لاني لدرج
جعلوا الخراج بدلول الصورة والصورة بدلول اللفظ وما كون بدلول الحظ هو اللفظ نظاهر
والحكمة فيه فله المؤنة حيث اكني يحفظ صور متعددة ترتب ترساعا ووقف الالة ط من غير
احساس لان يحفظ كل معنى صورة مخصوصة (قال بو تليل ٧) كون اداسا لاهلا عا لا يتحقق
في الاعر من قضيا ثبوت امر في الذهن طاهر يمرر بحرى الصور بدلت في هها وغم منضم
ان سكار الوجوه الذهني تكار للامر الضردى واستدل المجتبون بوجوه الاول ان تفهم حكم
ايجابا على لا يتحقق في الخارج اصلا كونها اجتماع الغرضين مستلزم لكل سها وعر
لا اجتماع الغرضين وهم ذات معنى لا يجيب الحكم بثبوت امر لاهي وثبوت الشيء لالايتوب
في نفسه بدهي الاستحالة بجزان ثبوت المتعاندات تفهم هذه الاحكام واذ ليس في الخارج

في الذهن وتقرر آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال اننا نحكم على المنتهيات باحكام ثبوتية فمناه احكام ايجابية فلا يرد عليه له ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن قصادة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه مفهوما في الخارج والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما بل المراد المتصل او المصادرة انه في الالكي مفهوم وكل فهم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج مشخص فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عتقا حيوان وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الاحكام في الازداد الخارجية كقولنا كل جسم مائة احوادث او مركب من اجزاء لا يتجزأ الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي الموقف ما يشرى بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واستعرض بالانسان ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع فلو كن ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ماصدق عليه الموضوع هو ماصدق عليه المحمول من غير ان يكون هاتك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب البسابة وعلى اعتبار الوجود الذي له بل اللازم هو تغير الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورها ما يكون مرجع الوجوه الثلاثة الى اننا تصور ونفهم امورا لوجود لها في الخارج فتكون ناشئة في الذهن لان العقل الشيء اعمايكون بمحصله في العقل بصورته ان كان من الموجودات البينة والا بنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون العقل بالحصول في العقل انما هو رأى القائلين بالوجود الذهني والالكان لم يثبت ما كاسيا في اثبات المطلوب والجواب انه لا بد في فهم الشيء وتمثله وتغيره عند العقل من تعلق بين العاقل والمفعول سواء كان اللم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمفعول او عن صفة ذات تعلق والتعلق بين العاقل وبين المدم الصرف فمحال بالضرورة ولان العقل من ثبوت في الجملة ولما منع ثبوت الكليات بل سائر المدمومات سيما المنتهيات في الخارج نهين كونه في الذهن فان قيل في هذه الجواب ان المقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان تكون موجودة في الذهن لجواز ان تكون قائمة بنفسها كائنات المجردة الافلاطونية على ما سياتي في بحث الالهية وكائنات الملققة التي تقول بها بعض الحكماء رعا منهم ان اكل موجود شيئا في العالم ليس بمفعل ولا محسوس على ما سياتي في آخر الفصل الرابع اوقات بعض المحدثات كانه يدبر الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعالي وينسب ان يكون هذا من ادالام الاجرام الفانية او لا فبقية المدمومات بالاجسام لا لا يتصل قلنا الكلام في المدمومات سيما المنتهيات والاختفاء في انتاج قيامها بنفسها بحسب الخارج والبالعقل اتصال هو بانها ادلا هو بالمتن بل غاية الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تمثله بانها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون العقل بحصول الصورة في العاقل فترسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق العقل واحدا كان العقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان الرسم في العقل الفعالي ان كان الصور والماهيات الكلية يثبت الوجود الذهني ان غرضنا اثبات نوع من التميز للمقولات عسبر التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء احترع العقل تلك الصور ولا حظها من موضع آخر كالعقل الفعالي وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اهل المسئلة (قال تسمك المانهون ٢)

ان انصاف الذهن بالمرارة والهودة وحصول السموات فبسه يدعي الاستصالة وانه لو وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج لو حده لان الوجود في الوجود في الشيء موجود فيه وديان ذلك في الوجود المتأصل فالخارج ما يقوم به هوية الحرارة لاصورتها والمحال حصول هويات السموات في الذهن لاصورتها والحاصل في الذهن صورة المدموم وفي الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الماء في الكون والكون في الدار

لما كان مني الوجود الذهني على استازم التمثيل اليه اقتصر المسامعون على ابطال ذلك وتقريره
من وجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة
ان يكون الذهن حارا وباردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بامور من
اخصاوص الاجسام الثاني انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها في العقل عند ثقلها وفي الخيال
عند خفائها وهو باطل بالضرورة اثالث انه يلزم من تعقل المدومات وجودها في الخارج لكونها
موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء
كالما الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل
الذي به الهوية العينية ودير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به
هوية الحرارة لاصورتها واتحاد انما هو بين هو في الحرارة والبرودة لاصورتها والذي علم
بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هو بات السموات لاصورتها اكلية او الجزئية
والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متماثلين
ويكون الموجودان هو يتبين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن
الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متماثل ومن الذهن
في الخارج هوية والوجود متماثل وبالجملة فلهذه الاسباب اعني صورته لعقلية مخالفة لهويته
العينية في كثير من الاوزان فان الاول كلية ومجردة بخلاف الثانية واشياء مبداء للآثار بخلاف الاول
ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت
عن العوارض المتخصصة والواحي العريضة كانت تلك الماهية فلا بد من اتصال ان الصورة
العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم اتصالات والالهيكي صورة لها (قال المجتهد الرابع)
قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشئ ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا
والجواب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامر بى اوثبها او اثبات الاول وفي الثاني
او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التفرعين اما ان يكون بين الموجود
والمعدوم واسطة ولا واسطة بينهما بناء على ان الوجود يراد في الثبوت والعدم يراد في النفي فكما
ان المائي ليس بياض فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الالهيكي والشيء فكذا بين الموجود والمعدوم
واما الشبهة فمساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شئ وبالعكس لفظ المساوق يستعمل عندهم
فما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متماثلين ولهم
تزد في اتحاد مفهوم الوجود والشبهة بل ربما يدعى نفيه بشاء على ان قولنا السواد موجود
ينبغي ثابته يمتد بها بخلاف قولنا السواد شئ فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له
تحقق في الخارج والذهن فوجود ثابت وشئ والا فعدمه ونفي ولا شئ وما المخالفون فيهم
من خائف في نفي الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة
ابوهاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج لان معنى الكلام على نفي الوجود الذهني
والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعاً فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار
ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم
لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العلية والقادية ونحو ذلك
والمراد بالصفة مالا يعلم ولا يتغير عنه بالاستقلال بل بديمية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون
الموجودة او معدومة بل لا معنى للوجود الاذات ايها صفة الوجود والمعدوم الا ذات ايها صفة
العدم والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قبيد بالصفة واحترز
بقولهم بوجوده عن صفات المعدوم فانها ان تكون معدومة لاحالا وبقولهم لا موجودة عن اصفات

ط المحاكاة

٣ الوجود يرادف اشوت وبساقف
الشبهة والعدم يرادف النفي
فلا المعدوم ثابت ولا يابسه وبين الموجود
واسطة وحواش في الامر بين افراد
وبجافقيل المعلوم اما لا يثبت له وهو
المعدوم اوله ثبوت باعتبار ذاته وهو
الموجود او ثبوت لغيره وهو الحال فهو
صفة لموجود لا لموجود ولا معدومة
فتحقق في الواسطة وقال جهود
المعتزلة ان كان له كون في الابهان
فوجوده والعدم وان كان له تحقق
في نفسه فثابت والا فنفى والموجود
اخص من الثابت والمائي من المعدوم
فالمعدوم قد يكون ثابتا ولا واسطة
بينه وبين الموجود وقال بعضهم
ان كان له كونه في الابهان فاما
بالاستقلال وهو الموجود او بالبعبة
وهو الحال والعدم اما تحقق في
نفسه ثابت او لا فنفى فالمعدوم ثابت
بينه وبين الموجود واسطة متما

الوجودية مثل السواد والبيض وقولهم ولاصدمه من الصفات السلبية قال الكاتب وهذا
 الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجبرية من الاحوال مع انها حاصلة لقادرات
 حتى الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والافس المعتزلة
 من لا يوافق باطل ومنهم من يقول بها لعل هذا الوجه من قال وادل من قال باطل ابو هاشم
 ومصل الدول فيه بان الاعرض اني لا تكون مشروطة بالبرية كالون والتمه لا وجوب لم
 قات به حالا ولاصفه الا لتكون فله يوجب له الكثرة وهي من الاحوال واما الاعرض
 المشروطة بالبرية فانها توجه بها الاحوال كالمعاملة والقدرة والقادرة وزعم القاضي
 وامام الحرمين ان كل صفة فهي توصف بالحاصل حاد ككوكب الكائنة والسواد الاسودبة والعلم
 بالعالية وسهم من خاف في لى كوكب المعلوم بانها وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم
 ان كان له كوكب في الاية ان فوجدوا فاقدم ولا واسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له
 يحقق في نفسه وتقرره ثبت والا يثبت وكل ما له كوكب في الاية ان فله تقرر في نفسه من غير عكس
 فيكون الوجود احص من اثبات وكل ما لا قرره في نفسه لا يكون له في الاعيان وليس كل
 ما لا يكون له لا تقرر له فيكون انشئ من المعلوم فيكون بعض المعلوم لا يثبت بل يثبتوه هم
 من خاف في الامر انهم ما وهم بعض المعتزلة ظاهرا المعلوم ان كان له كوكب في الاية ان فله
 له ذلك بالاعتزال وهو الوجود وان كان له كوكب في الاية ان فله تقرر في نفسه من غير عكس
 فهو المعلوم والمعلوم ان كان محققا في نفسه فثبت ولا يثبت فله جعلوا بعض المعلوم ثابتا
 ويؤيدون بين الوجود والمعلوم واسطة هو الحال وطاهر البشارة يوم ان الثابت قسم من المعلوم
 وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لا يشمل الوجود والحال بخلاف المعلوم والمعلوم يشمل
 لى بخلاف الثالث وان كان المعلوم ثابتا لى على ما صرح به في تلخيص المصالح من ان الله لا يثبت
 يكون المعلوم شيئا لا يقررون للجمع مدموم بل يثبت في الاول في هذا التقسيم ان يقال المعلوم
 ان لم يتحقق في نفسه شيء وان تحقق فان كان له كوكب في الاية ان فله تقرر في نفسه من غير عكس
 او السلبية لى وان لم يكن له كوكب في الاية ان فله تقرر في نفسه من غير عكس وفي التقسيم السابق انه ان لم يتحقق في
 وان تحقق فثبت وح ان كان له كوكب في الاية ان فله تقرر في نفسه من غير عكس وفي التقسيم السابق انه ان لم يتحقق في
 لى في ثبوت المعلوم وشيئية وفي الواسطة من الوجود والمدموم والضرورة فانها قاضية
 بذلك لا يمتثل في اثبات الوجود ده واسارنا من الدم الان في ذلك والسببية تساق
 الوجود فان كانت في الدهن او الخارج موجود فيه وكما لا يمتثل او واسطة بين اثبات والمضى
 فكذلك بين الوجود والمدموم والاربع وكما لا يمتثل الوجود انحص من الثبوت والعدم من لى
 وحمل المجرى ذالها الواحد والمدموم ذالها المدموم فتكون اصفه واسطة اصطلاح
 لا ساحة فيه (قل واستدل ٧) ما من جعل في ثبوت المدموم غير ضروري فاستدل عليه
 بوجوه الاول لو كان المدموم ثابتا لانتفع تأثير القدرة في شيء من المكاتب والادام باطل ضرورة
 وانه فوجه الاروم ان تأثير افاق نفس الذات وهي الرية والازنية في المقتضية واما الوجه
 وهو حال اما على التبيين ظاهرا واما على التبيين باطنا على ما سبق في الاول ولست
 بضرورة ياتى في اثباتين بها ولا عدم توقف لونية لسواد وعالية من قام به لى على تأثير
 الضرورة ضروري واما اسلك لى لو كان مثل ما عاين العالم ومضركية لمصر كبالفعل لا يكتفى بدون
 العلم والحكمة ونحو الاطال القول بالاعراض فلا يتحقق ضعف ثم في المقتضية لا يستلزم ثبوت
 اولى لية لى امة الوجود بل ذلية وصف الذات بالوجود ناه لى كوكب نية فيهما لا يتوقف
 بل غيرهما لانهم يجوزون اثبات ولا لية واسطة فيقدرة واجوب مع المصغر لو ان يكون

الضرورة فانه لا يمتثل من اثبات
 الوجود ده واسارنا من الدم
 ان في ذلك ولا يصور بينهما واسطة
 متن

٧ بوجوه الاول ان ثبوت المدموم
 ينافي في ضرورة لان الذات وليمة
 ولوجود حال لا ياتي في ضرورة لى
 ان المدموم صفة يبنى الموصوف
 به الذات ان يثبت الموصوف
 بس من العبر جيلره في ضرورة الواجب
 الرابع انه غير ساقبة مع الوجود
 معها ساقبة فكل كوكب النسخة على
 المدموم ما يكون متاهية فخاص
 ان المدموم ان كان مسببا والى
 او ان من لم يكن ثابتا وان كان
 انهم من لم يكن مسببا والى
 فرق بين المعلوم والمسمى بل يثبتوه
 صادق على اننى فليمن شئ وهو
 محال ورد الاول محذور ان يكون
 انصاف ادوات الوجود حاد في القدرة
 فان قيل هو منى ولازم لتسلسل
 وانصاف المدموم بالوجود اجب
 يسمح استحداث لتسلسل في اثبات
 و تصاف لانتساب وجود وانما يمنع
 الاول ان يدعى هي لى والى
 ان اريد صفة فيية وثالث بان
 الواجب ما يمتنع من احب
 وجوده لا شئ وانما يمنع هي
 هاريد على المدموم بل فاكلم
 المبرم ما وثبات بالمتسلسل
 به ومن الكل صديق والمسمى
 هدم كوكب نية مرفا لا يستلزم كوكب
 اثباته فاقول وقد فلا يمتنع
 الا بعض المدموم ثابت فليمن ثبوت
 الحق فان قيل المراد ان كان
 فلكم مقيا من المسمى فيكون ثابتا
 او انما لا يخرج عن المقتضيات متن

تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا يفضل الانصاف منه لما اولا فانه لو ثبت ان كان له
 انصاف بثبوت وتسلل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب
 الخارج كائين البياض والجسم واما ذلك بحسب الذهن فقط والازم اتصاف المدوم بالوجود
 لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج الاصلية ذالماية من حيث هي هي اعلم
 في التصور فقط لانا نجيب عن الاول بله لو سلم بله زيادة اتصاف الانصاف بالثبوت على بعض
 الانصاف فلام استغناء السلسل في الثابتات وانما ظلم الدليل عليه في الموجودات وهي الثاني
 بل لا يتم استغناء اتصاف المدوم الثابت بالوجود وصيرورة عند الانصاف موجودا بذلك
 الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالاسود ويصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما
 ليس بثابت في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المدوم متفرع على القول بزيادة
 الوجود بمعنى انهم رغبوا في وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يميز حلول تلك الماهية
 هي صفة الوجود وايضا اعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الماهية وتقوم بها لم يتصور ذلك
 في الاى الصريف انتج اهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويميز العكس لان الماهية اذا كانت
 ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسه اولا لان ثبوتها بثبوتها ولرعاها الزعماء الثاني ان المدوم
 متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو صفة ثبوت والتصف بصفة النفي
 متى كانا المتصف بصفة الالبيات ثابت واجب بله ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه
 وسلب حتى يكرن معنى المتصف به هو النفي فلام ان كل مدوم متصف بصفة الى وانما يلزم
 لو كان العدم هو الالى وليس كذلك بل اهم منه لكونه قبضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت
 وان اريد به صفة هي نفي شيء وسلبه كالتأخير واللاحذوث مثلا فظاهر ان المتصف به
 لا يلزم ان يكون متفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية فليس يمتنع اتصاف الوجود
 بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المدوم بالصفات الوجودية التال او كانت الذوات ثابتة
 في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجدة اذ لمعنى الواجب سوى هذا فليزم
 وجوب المبكيات وتعدد الواجب وتفرعهم انها لو كانت ثابتة فتشبه الما الواجب فيه دال الواجب
 او يمكن ان يكون محمدا مسوقا بالتي فتكون الذوات من حيث هي موقفة بالي وهو مع امثلة على
 كون كل ممكن اشوت محمدا بمعنى المسوق بالتي لا يغنى ككون الذوات ثابتة بدون الوجود
 بل فائنه ان ثبوتها في العدم مسوق بثنيتها واجب بل الواجب ما يستغنى عن الغير في وجوده
 لا في ثبوت الذي هو اعم الزام ان الذوات الثلاثة في العدم غير متشابهة عندكم وهذا محال
 لان القدر الذي حرج منها الى الوجود سواه اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذي نفي على
 العدم بقدر متناه وهو اغدر اذى دخل في الوجود فيكون الكل متشابهة كونه زائدا على الغير
 بقدر متناه واجب بالام ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متشابهة وانما يكون كذلك
 لو كان ذلك احر متشابهة وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متشابهة كالكل فار قيل
 هي اقل من الكل قطعا فيقطع عند التطبيق التامه ويلزم تناهي الكل فالجواب النقص
 بمرتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول
 بعدم تشابهها بطلان القول بثنيتها الخالص ان المدوم اما مساو للمتي واخص منه او اعم
 اذ لا يابن ظهور التصادق فاما كان مساويا له واخص صدق كل مدوم متى ولاشيء من الذي
 يشايت فلاشيء من المدوم ثابت واركان اعم لم يكن نغيا صرفا والاماني فرق بين الصام
 والخاص بل متساوقا صدق على النفي فليزم كونه متساوية انما صدق عليه الامر الثابت
 ثابت وهو باطل ضرورة استغناء صدق احد التفضين على الآخر هذا تقرير الامام على اختلافه

صداثة وقد اتمرق بعضها النسب فيما بين العدم والتي ثم فان واذا لم يكن اعدام قبا صرفا
بل ثابته هو صادق على التي انتظم قياس هكذا كل في عدم وكل عدم ثابت فكل في ثابت وهو مح
واجب منه صدارته محصلها الا لانه اذا لم يكن قبا صرفا كان ثبوته محصيا لجوزان يكون
مفهوما يكون بعض افراده ثابسا كاعدومات المبكدة وبعضها محصيا كالمشعات وهذا القدر
كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت يلزم كون التي ثابسا وزعم صاحب المواقف
ان الاستدلال الذي تقرره انه لو كان المعدوم ثابسا كان المعدوم اهم من التي وكان متغيرا عنه
فكان ثابسا لان كل متغير ثابت معدوم وقد صدق المعدوم على التي فيكون ثابته ضرورة ان ماصدق
عليه الوصف الذي فهو ثابت ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يأتى على هذا التفسير
في اوردته لم يفتن لمراد المستدل وكون كلامه لا ياسب فقول الجواب المذكور المتأخر على تقرير
الامام ولا ارفعه لحيث الالتزام على المطلوب قد ذلك كانت اكثر المقدمات لغوا ان يكتفى ان يقال
للممكن المعدوم والمبني واحدا لكان الذي متغيرا عنه وكان ثابسا على ان الحق انه لا يلحق لهذا
الزام يكون المعدوم ثابسا ان يقال لو كان الذي مبيلا للوجود كان متغيرا عنه وكان ثابسا وليت
شعري كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه مفيا وعبره مستلزما لكونه ثابسا مع قيام
التغير في الحائين فان قيل على التقريرين لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل
الى اثبات ذلك بالكلف ليرفع عليه ثبوت التي وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابسا
وهو صادق على التي لزم ثبوته قلنا زعمه ان الدوات المعدومة المبكدة ثابسة ومقصود المستدل
اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت للعدم منه ثبوت موصوفه وهذا بشير قول
المواقف لو كان المعدوم ثابسا كان المعدوم اهم باعادة لفظ المعدوم دون غيره الا ترى ان مال
كلامه انه لو كان المعدوم ثابسا لكان المعدوم ثابسا فلم يرد بالاول الموصوفه والثاني الوصف لكان
لعمروا ما يجب انتبه له ان المراد بالانتم في ثبوت الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه ليم
المحصر في تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق وبين الملازمة به صادق على كل سني (قال
تمسك الخائف ٦) فاقولون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متغير وكل
متغير ثابت اما الصوري ثلاثة قد يكون معلوما في غير غير المعلوم ومراد في غير المراد ومقدورا
في غير غير المعلوم واما الكبرى فلان التغير عداهم لانه لا يتصور الا بالاشارة العقلية منها وذلك بالاشارة
تقتضي ثبوت المسار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى التي الصريف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت
لان الامكان وصف ثبوت على ما في كقول الموصوفه ثابسا بالضرورة والجواب من الاول انه ان
اريد ان التغير يقتضي الثبوت في الخارج فموسع وانما يلزم لو كان التغير ينحصر في الخارج وان اراد
في الذهن فلا يبعد وعن الثاني لا يلزم كون الامكان ثبوته كونه ثابسا في الخارج بل هو اعتبار عقلي
يكتفي ثبوت الموصوفه به في العقل ثم لا يخفى في ان المشعات كشمس الباري واجتماع انقيصين
وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متغير عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها
بشبهة قطعاً وانما مثل جل من الباقوت ويخرج من الزينق من المركبات الجسدية متغيراً ولكن مع
انها غير ثابتة وفاعا فبورد بالاول معارضة او قضي على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين
وقد يورد القضي بالاحوال من الوجود وغيره خالفه مع تغيرها ليست ثابتة في العدم اذ لا عدم
لها ولا وجود لما سبق من ان الخلال صفة الوجود لا موجودة ولا معدومة وقبته نظر لان قاعدة
انهم ليست سوى اكل متغير ثابت في الخارج فان كان موجودا في الوجود او معدوما في العدم
اولا موجودا ولا معدوما في تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس اهما حالة المديم
اصلا فن اى يلزم ثبوته في المديم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابسا في الخارج ان السواد

٦ بوجه الاول ان المعدوم متغير لانه
معدوم ومراد ومقدور وكل متغير
ثابت لان التغير انما يكون بالاشارة
العقلية والاشارة الى الشيء الصريف
محال للثبوت انه ممكن وكل ممكن ثابت
لان الامكان الذي قلنا كل من التغير
والامكان عقلي يكتفيه ثبوت التغير
والممكن في الذهن ولو اقتضا
الثبوت عيناً لم يتضمن ثبوت التغير
والمركبات الحليات لتغيرها وامكانها
الثالث ان معنى ثبوت المعدوم ان
السواد المعدوم مثلا سواد نفسه
اذا لو كان ذلك بالغير لزم ارتفاعه
بارتفاع الغير فلا يبقى السواد الموجود
سوادا حقا ساء اذا ترفع سوادته
يرجع وجوده فان قيل فلا يكون
السواد سوادا وهو محال قلنا بمعنى
السلب فينتج الاستحالة او بمعنى
اليدول بان تصور ماهية السواد
مع كونها لا سوادا فينتج الملازمة
فان قيل السواد سواد وان لم يوجد
غير ضرورة ان لكل شيء ماهية متو
بها هو مقطع الظاهر من كل ما عدا
قلنا قطع الظاهر الشيء لا يوجد
انما هو متغير

المعدوم مثلا سواد في نفسه سواد وجد الغير اولى بوجد وبنائه ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير
 لزم ارتفاع ممكن السواد سوادا عند ارتفاع الغير وللآزم باطل لانه يستلزم ان لا يقي السواد
 الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والموجب ان لا يتم
 استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع وجوب السوادية وهو موجود
 لم لا يبيح ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته بوجوب ارتفاع حوده لكونه الله
 لا وجود ولا زعمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا
 وهو يدعي الاستحالة قلنا ان ربه له يلزم السلب الى ليس السواد المعدوم سوادا فلا يتم استحالة
 وان اريد المدول اي السواد المنقرض في نفسه لاسواد فلا يتم لزمه وانما يلزم لو كان السواد متقرا
 في نفسه حيث كان قبل لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عده لازما كان
 او مافرا فيكون السواد سوادا سواد وجد غيره اولى بوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون
 السواد سوادا انظر الى الغير اولى بنظر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب اتعده ليلزم كون السواد
 سوادا وجد الغير اولى بوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لاعم انفسه
 (قال هذا في الشبهة ٩) يعني ان ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شئبة المعدوم يعني
 ثبوت في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبعض لم يوافق فيه الى الغل
 والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستمالات فعدنا هو اسم الموجود المتعبد
 شايع الاستعمال في هذا المعنى والارتفاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا
 لنبي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى وقد خلقك من قبل وابتك شيئا لا نبي الاستعمال
 الجساري بل الحقيق وما ذكره ابو الحسين البصري والتصبي من انه حقيقة في الموجود مجاز
 في المعدوم هو مدعينا بعبه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل
 شيئا وهم لا يقولونه اللهم الا ان يقع كون المستحيل معادوما على ما يأتي او يمنع عدم قولهم
 بالطلاق الشيء عليه فقد ذكر جازاه انه اسم لشيء ان يقع يستوي فيه الموجود والمعدوم
 والمحال والمستقيم والذي لا قاله هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم
 لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما وماتل عن ابي العباس الشاشي انه اسم للعدم
 ومن الجهة انه اسم للمحدث ومن هشام بن الحكم انه اسم للجسم بعيد جدا من جهة انه لا قبله
 اهل اللغة والعلوم عليه شبهة لاس جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم قاله ان يقول
 هو مجاز كما يقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا الشيء وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة
 مستتره الكلام فلان من الرجوع الى امر آخر من قبل او كثر استعمال او بادرة فهم
 او نحو ذلك (قال ابي الحسن المثنى المحسن بوجه الاول ان الوجود ليس بوجود والعدم
 لكانه وجود وتسلل ولا معدوم والا لا نصف بغيره اي بما يصدق عليه بغيره وذلك
 لان عدمه على تقدير الواسطة ليس بغيره لوجود بل اخص منه وانما بغيره اللا وجود واجاب
 صاحب الغير يد بالوجود لا يرد عليه الفصحة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يفتي
 ما فيه من تسليم المدعي والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت
 والوجود ليس بغيره كانه ليس بمعنى وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلاما من الثبوت والتي ليس ثابتا
 ولا منقضا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا المذراشد من الجرم لان ما ذكرنا قول
 بالواسطة بين الثابت والمثلي بل راع الفقيضين واجاب الامام بان يختار ان الوجود موجود
 ووجوده عنه لا يلائم يلزم تسلسل الوجودات فاختاره عن سائر الوجودات يكون بغيره سلب
 هو ان الاما به لراه الوجود وقد يجب بالاختيار معدوم وانصاف الشيء بغيره انما يتبع

٩ بمعنى الثبوت المعنى واما ان الشيء
 اسم الموجود او المعدوم او ما ليس
 بمستحيل او القديم او الحادث او غير
 ذلك فلعوى والمرجع الى الغل
 والاستعمال من

٨ تسلسل ولا معدوم والا لا نصف
 بغيره والقول بل لا يرد عليه الفصحة
 اخترا بالواسطة قلنا موجود
 ووجوده عنه او معدوم وانما يلزم
 الانصاف بالقبض لو كان الوجود
 عدما او الموجود معدوما الثاني الكلي
 ليس بوجوده والان كان مشفعا
 ولا معدوم والا لا كان جزءا للوجود
 وكذا حال كل حش اوفصل مع نفسه
 على انه لو وجد يلزم في الاعراض
 قيام العرض بالعرض قلنا لا ترك
 في الخارج اذ ليس هنا شيء هو اسان
 واخر خصوصية زيد ولا في السواد
 شيء هو لون واخر قابض للبصر واخر
 مركب منه ما يقوم واحدهما بالآخر
 على انشال هذا القيام ليس من قيام
 العرض بالمثل في شيء وانما التمايز
 في ذهن فثبت فيه الكلي والانس
 من

بطريقين الواطئة: مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاختصاص مثل ان الوجود
فعدم فلا تسلم استغاثته فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذوالحيوان هو السواد لا غير ذلك
ما يقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فقد وجد في كل شيء الوجود
الواجب ووجود الانسان فوجود ووجوده زائد عليه عارض له هو الجنس الخاصة منه
وايس له وجود آخر ليس لئلا يخل على ان اريد بكونه موجودا بوجوده هو نفسه هو الجنس والاقرب
بمعنى انه نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين اعمد وم والموجود بمعنى انه هو هذا والحق
ان الالفه قوية الشان ان الكلي الذي له جزئيات متفككة مثل الانسان ليس هو الجنس الكلي
منحصرا فلا يكون كليا ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لا يتصور
الموجود بالعدم وم وايضا الجنس كالحیوان ليس بوجوده كلبه ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية
الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس معدوم
لما ذكره ولا وجود لاستمراره قيام العرض بالعرض قبل ان يكون بالسواد لانه المحمول طبعا وقبل
بالعكس لان الجنس مقوم للتعريف وقبل ان يكون بالالفه بالفصل الذي هو قابض البصر لانه المحمول
وقبل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والشكل فاصلا لجزء المركب سيما المحمول عليه
لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم والعت لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع
بل يتبع لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم لشيء بمعنى كونه داخلا
في قوامه كالجنس للتعريف او بمعنى كونه دالة ايقومه ويحصل ما هبة حقيقية كالفصل للجنس
لا يتصور كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا على الالفه كالحیوان محمول على الانسان
مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له عليه ليعصه وكان الفطام استزادة لفظ
العرض والقيام والى ما ذكرنا اشار في المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض
بالمحل في شيء وام بغير عرض اع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما ثبت بالدليل او يكون على طريق
الازمام ولما كان ههنا تحقق به بخرح الجواب عن هذا الوجه بان كلبه جعله الماهية وهو ليس
في الخارج غير بين الكلي والاشخص يحصل من ركبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل
من تركيبهما النوع اظهر ان ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلي وآخر هو خصوصية
زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب
منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلاثة باخرهما على ما مر من الفصل قيام العرض
بالعرض بل في الوجود امر واحد وانما التركيب والتأثير بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الاكون
الكلي او الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه والتأثير بحسبهم كيف ادهوا ان جزء الموجود
يجب ان يكون من افراد الوجود الذي هو تقيض الموجود ويتم ان يكون من افراد المعدوم
الذي ليس ايس عدد هم تقيض الموجود بل اخص منه (قال وانما يلزم الجهل ؟) اعترض الامام
على قوامه بالتأثير بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الالفه ان كان حكم العقل انطابق
الخارج عاد كلامه مثبت الحاصل وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عيبه فاجيب
بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه فتعتبر طائفة وتأثيرها بالجهل لوحكم
بانها متأثرة في الخارج وتأثيرها فدفع بامراده ان هذه التصورات بل الصور را طابقت الخارج
فذلك والا كان جهلا والجواب انها ان اريد بالطائفة ان يكون في الخارج براء كل صورة هوية
على حدة فلا تسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها وتأثيرها لم لو اخذت في الذهن على انهاء و
لا در متأثرة في الخارج وان اريد بالطائفة ان تكون بارائها هوية يكون المصنوع بها في الخارج
بذلك الهوية والحق في تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا تسلم ان الطائفة تستلزم ان يكون

٢ لو اخذت في الذهن على انها
صور لا دور متأثرة في الخارج متي

هناك امور متعلقة بحسب الخارج وبما يلزم ذلك لولم يتزعم العقل من امر واحد صورا مختلفة
 بل على ما هي عليه في بحث المصلحة (قال ووقض الوجهان بالحالة) قرر بالاول
 ان الاحوال قائمة بانه كانت متساوية في الثبوت متخافة بالمصوبات فكان ثبوتها
 زائدا على ثبوتها بانه لا يتعارض له الامتياز وثبوتها ليس بمعنى فيكون ثباتها
 وينسلسل بالثبوت في لوجوده وقرر الثاني ان الحال قد يكون كلياً محمولا على جزئيات ثبوتية
 فان كان كذلك فمقتضاها ان كل مقبض متع كونه حراً من ثباته وكذا انما كان جنساً
 لا نوعاً من جنس من اجناس الراضين لزم قيام المرض بالمرض على ما ذكرتم فاهو جوابكم
 فهو جوابنا فان قيل الحاصل لانقل التل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق
 فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف يلزم زيادة ثبوتها وينسلسل ولا يمتنع حال الكثرة وآخر
 الجبرية احوال الحلية وآخر الحولية يلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قائمة لذلك باعتدال حكم
 وايضا لان استعمال السلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالة في الموجودات
 قضا خواصها المتماثل والاختلاف ضروري لان العقول من الشيء ان كان هو العقول من الآخر
 فمهما تماثلان والافضل لثباتها وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اماحالا اوصفة وعلى التقديرين
 فلا يلزم الابل للموجود ليس بشئ لان الصفة قد تقوم بالثبات وان لم يكن موجودا واداريداه
 حال اوصفة موجودة مجموع واسمائه السلسل في الامور الثابتة قائم عليه بعض ادلة استيعاب
 السلسل على ما سمعته وامامنا كره الامام من انما اوجوزاه انما ابطال حوادث الاول لها وثبات
 الصانع القديم مصعيف لا لا يتغير في الموجودات وبه يتم ثبات الصانع وقرر القوم في القضي
 بالحال ان الاحوال متخافة بخصوصياتها ومشاركة في عموم كونها حالا وما به المشاركة عبر
 ما به الميزة فليزم ان يكون للحال حال آخر ال غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة
 ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لا يخلو الاما لا يكون موجودا ولا معدوما
 وهو صفة سلبية ولا يكون الاشتراك فيها استزكا في حال يلزم تسلسل الاحوال ورد الحكيم
 المحقق بان الحال عدمه ليس سلبا محصلا هو وصف ثابت للموجود ليس هو وجود ولا معدوم
 ولهذا لم يجعلوا التسلسل حالا مع انه ليس هو معدوم ولا معدوم فالحال يستعمل عدمه على معنى
 غير سلب الوجود والعدم ينقص سلبك الامور التي يستعملها حالا وتشارك الاحوال فيه وعلى
 لا توصف بالتماثل والاختلاف لاد التل بين عدمه ذان يفهم منهما معنى واحد والمتماثلان
 ذان لان يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد
 والمشارك ليس بذات بالانفراد حتى يحكم ان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر اوليس
 (قال الشافعي ٢) اي من وجوده اثبات الحال انما لا ييجاد ليس بوجوده والاشارة الى ايجاد
 يحتاج الى آخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لا كان الفاعل موجدا لانه بعد صدور
 المعلول عنه لم يحصل له صفة وكالم يكن قبل الصدور موجدا فكما بعده لا يتسلسل ايجاد ايجاد
 عنه لا نقول مثل هذا البص في الامور الوجودية لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف
 الذي هو ايجاد والجواب واغترابه معدوم ولا يلزم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا
 فان صحة الجمل ايجابي لا تنافي كون الوصف الذي خبرته المحصول معدوما في الخارج
 كما في قولنا زيد اعشى في الخارج واطمأن الضدي بمنع في الخارج مع ان كلامي اعشى والاشارة
 معدوم في الخارج (قالوا ٧) اي لثباتين يكون احدهم شيئا والحال لثباتي هذين الاصليين
 ثبوتيات مثل اتقاهم على ان الدوات الثابتة في عدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تأثير
 للثبوت في تلك الدوات لانها ثابتة في عدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجهم من عدم الى الوجود

١ فان الاحوال متخافة في
 متخافة في الخصومات فغير
 وينسلسل والنسلسل على
 فان كانت ثبوتية فتخصصت والاشارة
 وعلى احوال هي اعراض فيقوم
 المرض بالمرض فان قيل الاحوال
 وتقل التل والاختلاف فلا يريد
 ثبوتها لينسلسل ولا يكون شيء
 مهيكل وحالا ولا آخر جبريا
 ومحالا على ان السلسل انما يتبع
 في الموجود دون اثبات فلما قدول
 المفهومين التماثل والاختلاف
 ضروري وانتاع لنسلسل سيجي
 من

٢ اليجاد ليس هو وجود ولا اشارة
 الى ايجاد آخر وتسلسل ولا معدوم
 والا لا كان السلسل موحدا فلما
 عدم مبدأ المحصول لا يستلزم عدم
 الجمل فزيد اعشى مع اعشى معدوم
 واطمأن الضدي بمنع مع ان الانتاع
 معدوم من

٧ على الاصليين ثبوتيات مثل انهم
 على ان لدوات المتخافة في عدم
 غير متناهية ولا تأثير للثبوت فيها
 ولا بيان بينهما ولا يجوز لقطع
 بان العالم صانعا متصف بالثبوت والذرة
 والعلم مع الشك في وجوده من

وعلى انه لا تباين بين تلك الذوات بمعنى انها مساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات
 لاف الحقيقة والاصح على كل ماصح على الاخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع مساوية
 في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز انقطع بان الصالح ما انما متصفا بالعلم والقدرة والحياة
 مع تلك في وجوده حتى يقوم عليه ابرهان وذلك لانهم جوزوا اتصال المعدوم الثابت
 بالصفات اشوتية واعترض بارهنا يستلزم جواز تلك في وجود الاجسام بعد العلم بتأصافها
 بالهيكلية والساكية لجواز ان تصف بذلك في اعدام فمخرج وجودها الى دلالة منفصلة
 وذلك جهالة عظيمة والجواب بان اعدام ما تصورنا متصفا بتلك الصفات ونصدق بان صانع
 العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان تلك في ان العالم صالحا كذلك او بان اعدام العلم ان كل ما لو وجد
 كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان تلك في اعدام موجود
 في الخارج ليس بشيء لانه لا يتفرع حيث لا يكون المعدوم شبيها وثابتا في الخارج بل يصح
 على قولنا ما بين ايضا الاثر ان استدلال على وجود الواجب ومساواة ان الذات المتصفة بوجود
 الوجود بنظر التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان شريك الباري بمنتهى ومعناه ان الذات
 المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المطابقة لارتي تعالى وتقدس تمنع ان يوجد في الخارج
 واعلم انهم وان جعلوا هذا التفرع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأى القائلين بان المعدوم
 صفة (قالوا ولا ذلهم) من تعريض القول بكون المعدوم حيث اختلافهم في ان الذوات المعدومة
 هل تصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك ويبلغ صفة
 الجنس كالحل في المحل التاسع بالسوادية مثلا فقال للجوهر نعم لها مساوية في الذاتية
 هل اختلف بالصفات لكات واحدة ولانها اما متماثلة في اعدام فتكون متماثلة في الوجود
 لان ما يثبت لا يزول بالعرض واما متخالفة فتكون بالصفات ضرورة استزكاها في الذاتية
 ولا ان التميز الا لزم الجوهر حالة الوجود وليس له ذات ولا له موجود والا كان لازما للعرض
 فتبين ان يكون لصفة يصف بها في اعدام واجب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف
 بالحقيقة كالحقائق المشاركة في الوجود وحده لا يرد شيء تذكره ذهب ابو اسحق بن ميمون
 الى انها في اعدام عارية هي جميع الصفات لانها لما كانت مساوية في الذات فاختصاص
 بعضها بصفة معينة لا تكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والاتساع بل لما لا يجوز
 ان يكون موجبا لاسيئة الى انكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون
 المعدوم موردا للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فتبين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب
 انه يجوز ان يكون لذاته الخصوصية فظهر ارشيد كلام الطرفين على عدم التفرقة بين
 المعارض الذي هو الذات المطلقة والمعرض الذي هو الذات الخصوصية ومنها اختلافهم
 في ان التميز هل يعاير الجوهرية فالجوهري وعلى ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالي الوجود
 والعدم والتميز وهو قسما الجوهر حيزا اما صفة تابعة ثابتة للجوهر الوجود اي صفة
 هي الجوهر شرط الحدوث واستحقاقه الكون وحصول الجوهر في الخير المعين
 ونسبته الكائنية محلي التميز بمعنى الكون وذهب الشافعي والنصري وابن عيسى الى
 ان الجوهرية نفس التميز فلا معنى للجوهرية الا التميز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدومة
 هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالة الضم ثابتة او صفة البصرى وتاثيرها لانها لا تارة رها
 الى الذات يمكن فان كان عليها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لم
 دوامها فلا توجد الذات وان كان هي الفاعل بالاختيار ابتداء وانتهى لم حدها وهو محال
 ومنها اختلافهم في ان الجوهر المعدومة هل هي اجسام في اعدام فتقام للجوهر وانجسه

٢ في ان الذوات المعدومة هل تصف
 بصفة الجنس كالسوادية وما يشبهها
 في الوجود كالحلول في المحل وان التميز
 هل يعاير الجوهرية وان المعدوم
 هل له كونه دوام صفة وله هل عكس
 وصفه بالجملة من

٤ الى العلل بقية من حجة كماله
العلل بالعلم وبقدرته على كل
السواد والعلل المختلفة للوجود
بالاحوال هي ذلك من

بوالسبب الخياط (قال ومثل تقسيم الحال ٤) من قمار مع القول بالحال تقسيمه الى حال هو له الى
بصفة موجودة في الذات كالمالية العامة بالعلم والقدرية العامة بالقدره والى حال ليس كذلك
ككونية السواد فانها لا تمل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تقابل اختلاف
الذوات في المدم بالاحوال فان القائمين يكون الذوات المدمومة فكل لغة بالصفات جعلوا تلك
لصفات احوال اول ذلك على ان الحال عند هم لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيمهم تلك
الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما يترك حصة البنية كالبنية وما يعود لشروطها كالم
والقدره والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكثرة وفي الاعراض
الى لصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يقع العرض بشرط
لوجوده كالخول في المحل (قال غاب قلت) لما كان بطلان القول بدوت المدموم في الخارج وتحقق
الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلماء
للمحققين حاول التشبه على ما يصلح مظنة لاشتباه في المقتضى اما الاول فهو ان العقل يلزم بان
السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقال فان اسباب الماهية
عبر اسباب الوجود على ما سمعنا فصبوا عن هذا المعنى الثبوت في الخارج اذ رأوا فيه من شائبة انقصر
والتحقق مع تفهيم الوجود الذهن وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بمجمل الى على
وصاحبه انهم وجدوا تفرقة بين المشتملات والمدمومات المكسبة بالهاها ماهيات تصنف بالوجود
تارة وتسمى هذه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصواها فعمروا عن ذلك بالثبوت
والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الوجود كوجود الانسان واليجاد
فه تعالى اياه وطالبة زيد وكونية السواد قد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم
سبيل الى الحكم به لا تحقق له اصلا لما رآوا الموجود ان يتصف به سواء وجد اعتبر العقل
اولم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وعرضه فهو عددهم ليس بموجود في العقل فعمروا بان
لهذا النوع من المعاني تحققات في الخارج وليست بموجودة ولا مدمومة بل واسطة ومجموع الحال
توضيحه انه اذا صدر المعلوم عن اللغة فبعض فيجد في كل مهة مدمومة كانت مدمومة قبل الصدور
اعني الموجبة والوجود فلا تكون مدمومة ضرورة انتزعة بين الخليلين وقد قام الدليل على
انها ليست بموجودة فتكون واسطة (قال واما ابتداء ذلك ٤) اقول ذكر صاحب المواقف
على ما نطق به اصل النسخ انه يظن ظنا قريضا بين اليقين ان بنى أسببات الواسطة على انهم
وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فعمروا تحتها وجودا وانما عاهد ما ومنها
ما لا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاختيارات العقلية التي تسميها الحكماء مقولات ثبوتية
بجعلوها لموجودة ولا مدمومة يعني انها ليست محققة ولا من شأنها التحقق فعدنا تقابل
الوجود والمدم تقابل ايجاب وسلب وضد تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يثبت من
الحق شيئا اما اولا فانه انما يصح لو كان المدموم صدهم مباينا للمتمم لا يطلق عليه اصلا
كما ذكره صاحب التلخيص لا ع على ما قرره صاحب المواقف وغيره لنظهوره لا يبرض له
الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حيث يكون ابد من الوجود من المدموم لما انه ليس له
التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقر والتحقق وثبوت
حدا لعدم ولا يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزءا للمتمم ككونية السواد واما ثالثا فانه
يتنافى ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل باعتبار ما هو الكائن
في الاعيان بالاستقلال بل بتسا لفيه ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور
عروضه للمدموم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود

٦ بطلان ثبوت المدموم والواسطة
في غاية السهولة فكيف ذهب على
الكثير من العقلاء قلت كان مني
الاول على ان السواد المدموم مثلا
سواد في الخارج لا يتعلق سواد به
باسباب الوجود والثاني على ان من
الصفات ماظم الدليل على انها
ليست بموجودة ولا سبيل الى نهها
لتتصاف الوجود بها وجد فرض
اعقل اولم يوجد كالوجود واليجاد
والسادية والكونية فعمروا بانها
لا موجودة ولا مدمومة من

٤ على انهم لم يعملوا تقابل المدموم
والوجود وتقابل السلب والاثبات
بل المدموم والملكة اذا لم ارضاع
عالم ساه الوجود فعملوا المفهومات
الاعتبارية التي لا يتصور عروض
الوجود لها لموجودة ولا مدمومة
فانما يصح ذم لم يجعل المنع مدموما
من

للإعدام تمام في العقل المختص
من عدم المطلق
بالاعتناء بالعدم المطلق
وهو عدم المطلق
مطلق

من حيث أن الحق بالشيء حاصل له بالفعل (قال المبحث الخامس) قد اشتهر خلاف في بطلان
الإعدام فإن ارد ان ليس التمايز أصرا متحققا في الخارج وأبست لعدمات أو المصدمات هو بات
عينية تمايزه فضروري لا يتصور فيه نزاع وإن ارد ان ليس للمفهوم عدم أفراد متمايز عند
العقل يخص كل منها بالحكم مخصوصة صادقة في نفس الأمر فباطل لأن عدم الملائم واجب
بعدم المعلوم لم يغير عكس وعدم الشرط منافي لوجود الشرط وعدم الشرط لا يثبت في
وجود الشرط وعدم الضد من المحل يصحح طر بان اضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما
لم يكن التمايز لا يحسب لتقل الذي وقع الخلاف في أنه هل هو وجود ذهني أم لا ذهب صاحب
الواقف إلى أن الخلاف في تمام الإعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن أبته ضده لأن
التمايز لا يكون إلا العقل أي بحسب اشتغال وتصور فان كان ذلك بوجود في الذهن على ما هو
رأى المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا أي معدوم ليس له شائبة الوجود لأن كل متصور فيه
وجود ذهني فلا يكون تمايز الالوهيات ومن ضده أبته لأن الإعدام وأبست لها شائبة
الوجود متمايزة في تصور وانت خسيه بان الأمر بالعكس لأن اختلاف التمايز في الوجود الذهني
يقولون تمايز الإعدام وجهه المتكلمين السابقين له هم القائلون بعدم تمايزها فالأولى أن يتدخل
في بيان التفرقة له لما كان التمايز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن
ثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الإعدام عند تصورهما لما لها من الثبوت الذهني وإن كانت هي
أعداما في انفسها ومن نساء حكم بعدم التمايز لعدم اشوت أصلا (قال والمعدم قد يمرض
تسعة) لا كان الحكم تمايز الإعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون للوجودات
أذهنة على ما هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبية على الجواب بذكر مسائل
تدل على أن عدم الذات لا يثبت في الوجود بغيرها أن عدم يمرض لنفسه بان يتصور
المعدم المطلق الذي هو في الكون في الأعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك ضروريا
لعدم على ما هو عدم في نفسه وإن كان موجودا من حيث حصوله في ذهن ومنها أن زوال
المعدم عن الذهن نوع من عدم المطلق من حيث كونه مضادا إلى عدم ومقابل له من حيث
كونه نسيا له وسلبا ومنها أن المعدم المطلق أصري ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل
ثابت من حيث أنه متصور فيصنع الحكم عليه بانتزاع الحكم عليه وقسم لاثبات من حيث ذاته
فيمنع الحكم عليه لاستدائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة من قبل فلا يكون ثباتا بوجوده من
الوجود من حيث أنه لا يثبت فيصنع الحكم عليه والحكم بانتزاع الحكم حكم بمناقض قلنا صحته
الحكم عليه بانتزاع الحكم ليست من جهة أنه ثابت بل من جهة أنه متصور ثابت في العقل
وإنتزاع الحكم من جهة أنه ثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين
وهذا هو الجواب عن هذه المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما
وهي أنه لو صح ذلك لصدق قولنا لا شيء مما انتفى فيه هذا الشرط كالمجهول مطاوع يصح
الحكم عليه ضرورة انتفاء الشرط بشفاء الشرط واللازم باطل لأن موضوع هذه السالبة
إن كان ثباتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم أصلا
وإن كان مجهولا مطاوعا والحكم بعدم صحة الحكم حكم بمناقض لأن بعض المجهول المطلق صح
الحكم عليه وقد يجاب بأن القضية مشروطة أي لا يصح الحكم مادام مجهولا مطلقا وهي
لا تناقض المطابقة وهو مدقوع بغير تغيير وهو أن يفيد انتفاء الشرط بالذات أي ما يكون
مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما أو يثبت إمكان انتفاء الشرط فيقال لو كان الحكم على
الشيء مشروطا بتصوره لكن مشروطا بإمكان تصوره ضرورة فيلزم أن لا يمكن الحكم على ما لا يمكن

تصوره أصلا والآنكم بدم الامكان حكمه وبالجملة فالتشبه بما يورد في مواد كثيرة مثل قولنا
ضرب فصل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور أصلا ليس بكلى الى غير ذلك
فيثبت ان يكون الجواب حاصلا للسادة وحاشا له ان الموضوع في امثال هذه القضايا متعدد
على الجاهل المطلق من حيث ذاته يمنع الحكم عليه ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب
من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال في بيان بطلان قولنا
لا شيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شيء اولائي ويمكن
اولا يمكن وبالجملة فاما ابواب ضرورة امتناع ارتفاع القضيض وفيه مع طاهر وهو الاتمام
صدق شيء من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع القضيض لورسبها عن شيء واحد وهذا كما لا يلزم
لا يلزم لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع قلنا يذ القوم بطريق آخر يذ على
ما ذكرنا (قال وبالجملة ٨) فلا يجر زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان ان يعتبر
القضيض من المفردات كالوجود واللاوجود او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود
وبحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق القضيضين
في نفس الامر فيكون القضيض موجود بين العقل وان كان احدهما عبارة عن لا وجود له
اصلا وله ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي تبينه
فيكون هذا جماعين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والاخر بحسب التصور وله
ان يعتبر قسم الموجود الذات في الذهن وعبر ثابت فيه فيكون اللاتأثير في الذهن قسما
للتأثير فيه بحسب الذات وقسمه منه باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى يمكن التصور
واللا يمكن التصور يكون الثاني قسما من يمكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتيهين
التأثير في الذهن واللاتأثير فيه وكذا بين يمكن التصور واللا يمكن التصور مع انه يستدعي
ان يكون المتنازعين هو شأن عدم العقل ولا هو به للاتأثير في العقل واللا يمكن التصور فيكون
كل منهما لاهوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عدمه من حيث لتصور وهذا كما انه
يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتنازع فتكون اللاهوية قسما لاهوية بحسب الذات
وقسمه منها باعتبار تبينه في العقل ولاتناقض في شيء من ذلك وهذه اصول يستعان بها على
حل كثير من المعالط (قال المبحث السادس كل من الوجود والمعدم قد يقع مجزأ ٩) كما في قولنا

٨ لا جبر في تصورات العقل فله ان
يستمر القضيض ويحكم بينهما
بالتناقض ويعتبر عدم كل شيء حتى
نفسه ويقسم الموجود الى ثابت
في الذهن وغير ثابت فيه والى يمكن
التصور واللا يمكن التصور ويحكم
بالتنازع بينهما فيكون كل من اللاتأثير
واللا يمكن التصور لاهوية له من حيث
الذات مع ان له هوية من حيث
التبوت في العقل كالهوية واللاهوية
من

٩ وقد يقع رابطا ولا بد في حل
الايصاف من اتحاد الطرفين هوية
ليصح وتاثيرهما مفهوم ما لا يقيد
من

الانسان موجود والعتاة معدوم وقد يقع رابطا بين الموصوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد
كائنا او بعدم اوبين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او اكان وفي الاعيان او اذ هان والجل
قد يكون ايجابا هو الحكم بنبوت المحمول للموضوع قد يكون سلبا هو الحكم تنفاه عنه وحقيقتهما
ادرك ان التردد واقعة اولية بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما قلنا قلنا ولا بد في حل
الايصاف من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذلك
للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتنازعين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم لا يند
خاتمة يستدعيها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات ولوجود لقطع
بعدم الفاعلة في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اراد الاتحاد في الوجود انما راجع
قريب موجبة لوجود لطرفيها في الخارج فتقولنا العتاة معدوم وشريك الباري يمنع والوجوب
نبوتى والامكان اعتبارى والجنس قوم فالتنوع والوحد كلى والفضل على الجنس الى غير ذلك فانها
وانت من ايجاب بعضها فلا كلا في البعض وان اراد الاعمال لئلا مثل هذه القضايا لا يصح لانه
لا تصور للتغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذي اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه
وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود لا يكون ماصدا في عليه عنوان

الموضوع هو عينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يتفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا الذهبية في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة الخارجا اودهنيا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا وان معنى قولنا الثلث شكل هو ان الذي يقال له الثلث هو عينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم لقطع باه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتركز الوسط في الشكل الاول فليس صحيحا كما اذا احدثت القضية طبيعة المحمول او الموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع اسرار ولا شيء من الاسرار يتوحد مع كذب النتيجة لان المتعبر عنهم في الاحكام من الموجبة لمسي الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالمجمله تخفى التمايز في ادعياتنا العقل الاول الذي يصدق عليه في النسخ عنوان الموضوع هو عينه الذي اصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي وانما التعدد في مفهومهما بالذات كلاهما واحد هما من في المتعولات فمعنى قولنا شريك الباري بمنع ان ما يصدق عليه في النسخ انه شريك الباري يصدق عليه في النسخ انه بمنع الوجود في الخارج وعلى هذا نفس (قال ولا يلزم في جعلها على الماهية) فثبتتوهم بالما واطرفة بين الوجود والعدم واسطه بين اعتبارهما الماهية المحمول عليها الوجود وامام اعتبار الوجود فيكون الجمل لم ينعزل ان يقال الماهية الموجودة موجودة وامام اعتبار العدم فيكون قضائنا ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حال العلم بل كل وصف قولنا الجسم اسود فان الموضوع امام اعتبار المحمول فتقاربع اعتبار عدمه فتناقص قال ذلك الوجه بال موضوع وان كان لا يصح من المحمول اوتضنه وجودا كان او عدما ما اوفرهما لكن لا يلزم ان يستبرجه احدهما وانما يصح تقديمه من قبل الجمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا والعدم فعدمهما والسواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يبرمه شيء من ذلك وكذا اثبت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستلزم تصور روهو

٢ اعتبار الوجود او العدم فيها ايدراوية. قصص كما ان في حل الاسود على الجسم لانه برفه السواد وعدمه وانما يصح ذلك من قبل المحمول وكذا اثبت الذهني وان كان لازما من

ثبوت دهي اكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او معارفة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية ثابتة في النسخ موجودة حتى لو كان المحمول هو اثبت الذهني اوتضنه ايكن لمعوا وتناقضا الا بالذات الى ان يعلم ان المحكوم عليه متضمن السنة وان التصور ثبوت ذهني (قال ولا يشترط ٩) يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اى حقا وصديقا وقد يكون فاسدا اى باطلا وكذا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم معانيته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهبية او الخارجية كقولنا الانسان اعتباراى وقال للاشباع واجتماع القضيتين متنع وكقولنا الاساس ممكن او اعمى ولا يكتفى المطابقة لما في الازهان لانه قد يرسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فليكن ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصديقا لمطابقته لما في افهام الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المتعبر في صحة الحكم لمطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك والمخبر وسماه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اى في حد ذاته وبالتقاربع مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالفلسفات فان قبل كيف تصور هذا فيما لا ذات له ولا سببة في الاعيان كالمعدومات سيما المتعلمات فاجلوا ب اجلا العالم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيف تلك المناقضة بكنهها وفيه كن من تفتيش البصيرة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضاعة بكنهها تحقق المتعاضدين بحسب العقل ولا حقا في ان العقل عند ملاحظة المعين

٩ في صحة الحكم المطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يوجد فيها اطرافان ولا يكتفى المطابقة لما في الازهان اذ قد يرسم فيها الكواذب بل المتعبر المطابقة لما في نفس الامر وسماه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اى في حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم وتصوره بما في العقل الفعال بعيد جدا اذ قصد بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق من لا يبرمه بل ينكره وامام الاعتراض بانه لا يشتمل على ولا العلم السابق عليه ولا العلم بالبررات فيمكن دفعه من

والغاية بينهما سواء كانا من الموجودات او المحدثات متحدتينهما بحسب كل زمان نسبة
 ايجابية اوسلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة
 او البرهان باظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع
 وما في نفس الامر والخلاف ايضا عند من يجعله اعم بما في الاعيان على ما بينا فصححة هذه النسبة
 تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة والمقطوعة من زيد او عمرو وغيرهما
 بين نيتك المتعين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وقعها في الايجاب والسلب
 ولما لم تصور للنسبة السمة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الاجماب
 التعلل وكان عندهم ان جمع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات من عند في جوهر
 مجرد ازل يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل
 على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذي منها ما هو مطابق لما في نفس الامر
 كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقض ذلك فلاول
 متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازل لا يلحقه تغير اصلا
 ولا يخرج من قوة الى فعل ولا يمتلئ بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر
 في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجى من نيتنا في مجرد ازل مشتمل على الكل
 بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتغاله على الكثرة ولا لنفس لامتناع اشتغالها على اكل
 بالفعل فعين العقل الفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد بالروح المحفوظ والكتاب
 المبين المستقل على كل رطب ويابس وانت خير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته بخلاف
 لصرح قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب الآية فليتة سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد
 بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعاً لان كل احد من العقلاء يعرف اقول الواحد
 نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور لعقل الفعال اصلاً فضلاً عن اعتقاد
 ثبوته وترسيمه بصورة الكائنات بل مع انه يتكرر ثبوته ويمتد انتفاده على ما هو رأى المتكلمين
 وكان المراد ارسا في نفس الامر على وجه يتم لكل ولا يحتل القبض اصلاً وما في العقل الفعال
 وان تعارفا بحسب المفهوم وقد يراه لو اراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار
 المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الانشائية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات
 كالم اوجب لامتناع مطابقة الشيء للما تحقق له منه وفي العلم الجزئيات مثل هذا الخلف وقيام
 زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي
 في نفس الامر لا يكون لكونه مطابقاً لما في نفس الامر بل بعينه وعن اشياء بعد تاليم امتناع
 مطابقة الشيء مع ما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة بما يكون في العلم الذي هو بارترسام
 الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اول الالتم له ذاته وهو عين ذاته ومن انكث
 بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة (قال الفصل الثاني في الماهية ٢)
 وهي اقلية مشتقة من ماهو ولذا قالوا ماهية الشيء ما يوجب عن السؤال بما هو كما ان الكمية
 ما يوجب عن السؤال بكم هو ولا خلاف في ان المراد بما هو الذي يتطلب الحقيقة دون الوصف
 او شرح الاسم وتركوا التقيد باعتقادنا على انه المتعارف واحترزا عن ذكر الحقيقة في تفسير
 الماهية ونهم من صرح بالقيده فسال الذي يطلبه جميع مله الشيء هو هو وانت خير بان ذلك
 بعينه معنى لهية وان هذا تفسير افطى فلا دور وقد يفسر بانه الشيء هو هو وبه ان يكون
 هذا تحديداً اذ لا تصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على الالهة القاعلية
 وليس كذلك لان الفعال ما به يكون الشيء موجودا لانه ما به يكون الشيء ذلك الشيء فلا تصور

٢ وفيه مباحث البحث الاول ماهية
 الشيء ما به يوجب عن السؤال ماهو
 ويعبر به الشيء هو هو ولا يفتى
 بالفاعل اذ به وجود الشيء لهو هو
 باعتبار التحقق تسمى ذاتا وحقيقة
 وباعتبار التخصيص هوية متين

حقيقة المثلث وان لم نعلم وجوده ولا نعلمه وبالجملة فحق هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست
 بمجمل الجاعل على ما سيجي بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع الحققت سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال
 ذات الصفة وحقيقة بل ماهية اى ما يتصل منه واذا اعتبرت مع الشخص سميت هوية وقد يراد
 بالهوية الشخص وقد يراد الوجود الخارجى وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد
 (قال وتمايز عوارضها ٤) اى ماهية الشيء وحقيقة مفار جيع عوارضه اللازمة والمفارقة
 كالفردية الثلاثة والزوجية للاربعة والكلية للجوان والصحة للانسان ضرورة تمايز العوارض
 والماضى وايضا يصدق على المتمايزين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهى فى نفسها ليست
 شيئا من العوارض ولو على طرق القبض كالوجود والعدم والحديث والقديم والوحدة والكثرة
 وانما ينصم اليه هذه العوارض بوجودها ومعادها حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتقال بل
 تلك الماهية اى يمرض لها تقابل الافراد بتقال الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان
 الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس نثبت بمجمل بعض
 العوارض على الماهية من حيث هى اى كايال الاربعة من حيث هى زوج اوليست بفرد يراد
 ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها مقتضياتها فهاى غير نظرى الى الوجود ولولم يرد ذلك لم يصح
 الاجل العائيات فالاربعة من حيث هى اى ليست الا لاربعة ولها ما قالوا لوسئل بطريق التخصيص
 فقيل الاربعة من حيث هى اى زوج اوليست بزوح كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم
 حرف السلب على الحبيبة مثل ان يقال ليست من حيث هى زوج ولا فرد ولا عبر ذلك من العوارض
 بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا دخلا فيها ولا يصح ان يقال هى من حيث هى زوج اوليست
 بفرد اوليست هذا ولذلك بتقديم الحبيبة لدلالاته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتها
 وتتميز فيها من العوارض واما ان اراد بتقديم الحبيبة اذ ذلك العارض من مقتضيات الماهية
 صح فى مثل قولنا الاربعة من حيث هى زوج اوليست بفرد قولنا الانسان من حيث هو
 ضاحك او ليس بضاحك فذكر فى المواقف من ان تقدم الحبيبة على السلب منه ان اقتضاء
 السلب وهو باطل ليس على اطلاقه وقال الامام ولوشنا مجموعتين هما فى قوة التخصيص
 كقولنا الانسان اما واحد او كثير ام يلزم ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئلنا بطريق التخصيص لان
 معنى السؤال الوجبت انه اذا لم يتصف بهذا الموجب انصف بذلك ولا تصاق بالاستنزام الاتحاد
 بل يستلزم التمايز وهذا ما قل فى المواقف لوسئلنا عن المدلولتين فقولنا الانسانية من حيث هى
 (١) ولا (٢) بل انما الجواب اوله ولا اذنا ولا ذلك اى ليست من حيث هى (١) ولا (٢) بتقديم
 الحبيبة للمسمى والى معنى ما فى لفظ المدلولتين من العدول عن الطريق فان قولنا هذا (١) ليست
 من المدلولتين فى شيء وكذا قولنا هذا واحد اى لكثير وكثير اى لا واحد وبصيرى لا معنى واعنى
 اى بصيرى بل اى احد بكونها معدولة وفى قولنا تقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره
 ان الانسانية التى فى زيد ان كانت هى التى فى عمرو لم ان يكون الشخص الواحد فى آن واحد
 فى مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرهما لم تكن الماهية امرا واحدا مستركا
 بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بسبب الحقيقة غير ما يحسب الهوية ولا يمنع كون الواحد
 لا الشخص فى امكان متعددة ومصفة بمصفات متقابلة بل يجب فى طبيعة الامر ان يكون كذلك
 (قال المصنف لثاني الماهية قد تؤخذ بشرط ٨) مقارنة العوارض وتسمى المتروطة والماهية
 بشرط شيء ولا خفاء فى وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط
 ان لا ينفك عنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء فى امتناع وجودها
 فى الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التخصيص وفى الاذهان ايضا سواء اطلقت

الماهية والمفارقة تقابل تقابلا
 فحيث يقال الاربعة من حيث هى
 زوج اوليست لفرد ان ذلك
 مقتضى الماهية والافهى
 الاربعة من حيث هى زوج اوليست
 بزوح لوهى زوج او فرد فلما ليست
 من حيث هى زوج ولا فرد بمعنى
 ان شيئا منها ليس نفسها ولا دخلا
 فيها ولا يصح هى من حيث هى زوج
 اوليست بفرد ولا هذا ولاداك متين

أ شى وتسمى المتروطة ولا خفاء
 فى وجودها وقد تؤخذ بشرط
 لاشى وتسمى المجردة ولا توجد
 فى الاذهان فضلا عن الاعيان
 وان قيدت الواو حى بالخارجية لان
 الكون فى الذهن بلحقها فى نفسها
 وان لم يتصور العقل ولم يجعله
 مصفاهها وما يقال من ان للعقل
 ان يلاحظها وحدها او يترها
 مجردة من جميع ما عدلها حتى
 من الكون فى الذهن لا يقتضى تجردها
 وان اكتفى بمجرد اعتبار العقل جاز
 وجودها فى الخارج ايضا بان يتر
 المقرونة بالتخصيص ان كذلك متين

٧ من المنزل ليس قولاً لوجود المحركة
بل يوجد في العلم في علم الله تعالى
اولاً ليس لوجوده المحركة بل لوجوده
بغيره النفساني

الموارض اوردت بالمقارنة لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت الصورة
الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل ووجهه اليه وصفاتها وقضاياها وزعم بعضهم
انه يجوز وجودها في الذهن اذا ثبتت الموارض الخارجية زعمانه ان الكون في الذهن من العوارض
الذهنية وكذا اراد بالموارض الخارجية ما يلحق الامور الجسدية في الاديان وبالذهنية ما يلحق
الامور القائمة بالانسان وعلى هذا تكون الوجود في الخارج من الموارض الخارجية محل نظر
على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم
انها موجودة في الانهان من غير قيد الموارض الخارجية وينتج بوجهين احدهما ان العقل
ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها ورد بان مثل هذا لا يكون مأخوذاً بشرط
لا وهو ظاهراً وتامهما ان العقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية
مجردة من جميع العوارض حتى من الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد
بان هذا لا يتحقق كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورهما كذلك تصورا غير مطابق
فان قيل لم يمتنع لا اخذ بشرط لا سوى ما يمتنع العقل كذلك قلنا فاع لا يمتنع وجوده في الخارج
بل يكون مقروناً بالموارض والخصائص و يعتبر العقل مجرداً من ذلك فصار الحاصل انه
ظاهراً بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقروناً بشيء من الموارض مطلقاً او العوارض الخارجية
اشتمع وجوده في الخارج والذهن جميعاً وان اراد ما يمتنع العقل كذلك جاز وجوده فيها فان قيل
فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجبول المطلق وقد سبق
قال وما نسب الى افلاطون (٧) فنقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن الواح
وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد اذ لا يبدى قابل للتقابل اما المجردة وقبول التقابل
فليصح كونه جزءاً من الاختصاص المتصفة بالوصف التفاضلية والازالية والابدية فطاساني من ان
كل مجرد اذ لا يبدى ولكان هذا ظاهراً بالاطلاق بناء على ان القابل للتقابل والجزء
من الاختصاص ينصف بالموارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط
لا شيء وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم الا ان تقيد العوارض
بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين راي افلاطون وارسطو
انه اشارة الى ان الموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق
وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط
العنصرية وحر كيانها جوهرها مجرداً من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي
يحفظها ويزورها ويحذب الذهن والشمع اليها ويسمى ضرب النوع ويمر عنه في لسان الشرع بملك
الجنات وملك الجوار وتعود ذلك ومع الاعتراف بكونه جريئاً يقولون له كل ذلك النوع بمعنى ان نسبة
قبضته الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بها حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة
موجودة في الاديان مستقرة بين جميع الافراد متحققة في المواد فيكون هناك انسان محسوس
قاسم وآخر معقول مجرد دائم لا يتغير ايداعه هذا غير المثل المطلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة
فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالأوساطة بين المحسوس والمقول ولا تخص بآل الاجسام
بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما سيجي صرح بذلك صاحب الاشراق
فقال في الصور المطلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون تورية اي من عالم العقل وهذه
مثل مطلقة من عالم الاشباح المجردة منها طلبية ومنها مستبيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات
والعنصرية التي في عالم المثل ايضا ويؤمن من عالم العقول وان رب النوع قابل يكون للانواع
الجسمانية المستقلة وتبدل الاعراض الاجزاء فمفوض الرب النوع الذي هو محلها من الاجسام

من المحلوظ كقولها
سباني الحاج لا حوازا اذا لما
في كاحه فضلا من الحيوان وانما ذلك
في الدهن فان قيل المأخوذ لا يشترط
شئ على بلوغ شئ من روده المعنى
ضرورة امتلاكه من قبل المتأخر
فلا بد من شئ طبيعي
هو كونه معروضا
لكلية وما من شئ له موجود فعنه
ان مر وضه الكلي هو المأخوذ
لا يشترط شئ موجود وذلك عند
هروض الشخص وحاصله
ان ماصدق عليه موجود متى

٢. ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شئ
بمعنى ان يزيد عليها كل ما عارضا
فيكون مادة المجموع متقدمة عليه
في الوجودين بمقتضى الحمل عليه ضرورة
لزوم اتحاد الموضوع والمحمول
في الوجود وقد تؤخذ لانهما الشرط
مع تجويز ان يسايرها غيرهما
وان لا يسايرها وحيث ان كانت
مهمة متحملة للقرينة على مختلفات
الحقايق غير متصلة بنفسها
بل عاكضة في اليها فيعملها احد
تلك المختلفات فيجنس والاضاف
فصل وان كانت متصلة بنفسها
او بالاضاف اليها فنوع الحيوان
بشرط ان لا يد حل فيه الماطن
مادة للانسان جزئه عبر محمول عليه
ويشترط ان يدخل نوع وهو الانسان
نفسه ولا يشترط ادمها جنس له
محمول عليه فلا يكون جزؤه وبماضال
له الجزء لما عجزا من حده ضرورة
انه لا بد من ملاحظة في تحصيل
صورة الانسان واما في الخارج فتأخر
ضرورة انه ما لم يوجد الانسان
لا يعمل له شئ بوجه وغيره متى

مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له هيئات ثورية اذ لا وقع له في هذا العالم يكون منه المسمى بالماهية
او اسكر مع طمته او الانسان مع اختلاف اخصائه (قال وقد تؤخذ لا يشترط شئ) لا يخفى
في بيان المحلوظة والجردة واما الملاحظة فهي المأخوذة لا يشترط شئ فاعلم فيها صدقته عليها
ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء واللا مشروط به متساويان فكيف
يتصلهان قلنا اتفان انما هو بحسب الفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذلك وهو لا يتنافى
الاتحاد في الصدق كالانسان المشروط بالطق والحيوان اللا مشروط به واما التناقض في الصدق
بين المشروط بالشيء والمشروط بدمه كالمخلوطة والجردة ثم اتراخ في ان الماهية لا يشترط
شئ موجود في الخارج لان المشهور ان ذلك معني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة
في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا هو زيد وعمر وغيرهما من الافراد
وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والاصدق
المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المتأخر بحسب الوجود لكل واما التناقض
والتفريق بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج قلنا ان المطلق موجود في الخارج
لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل المأخوذ لا يشترط شئ يمنع ان يوجد في الخارج لانه
كلى طبيعي ولا شئ من الكلى موجود في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم الشخص المتأخر
للكلية وتنافي اللوتم دليل على تنافي المرومات قلنا لانسان مجرد المأخوذ لا يشترط شئ
كلى طبيعي بل مع ان يساير كونه معروضا للكلية والمأخوذ لا يشترط شئ اصم من ان يستبعد هذا
العارض او لا يستبعد لا يمنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلى الطبيعي موجودا في الخارج
لان كلية العارضية تنافي الوجود الخارجي المستلزم للشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلى
الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان مروض الكلى الطبيعي وهو المأخوذ لا يشترط شئ
موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند هروض الشخص فيصير الحاصل
ان ماصدق عليه الكلى الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما المأخوذ
عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المروض والعارض
المسمى بالكلى العقلي (قال وذكر ابن سينا) ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شئ وبشرط
لا شئ ولا بالشرط هو السهور فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط
لا شئ بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه
ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا منه مادة له متقدم ما عليه
في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق اكل بدون الجزء و يمنع حله على المجموع
لانقاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا يشترط ان يكون ذلك المعنى وحده
بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة
والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متصل بنفسه بل يكون مبهما متحملا للقرينة على
اشياء مختلفة المتأخرات واما متصل بما يتضاف اليه فيحصل به وبصير هو بعينه احد تلك
الاشياء فيكون جنسا والاضاف الذي قوموجله احد الاشياء المختلفة الحق ببق فصل وقد يكون
متصلا بنفسه كافي انواع البسيطة او بما يتضاف اليه لانه احد الاشياء كافي انواع الدالة
تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اجب بشرط ان لا يكون معه شئ وان اقرن به تافق صار
المجموع معركا من الحيوان والطاق والايقال انه حيوان كان مادة واما اخذ بشرط ان يكون
مع الماطن متخصضا ومتصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شئ من حيث
يحتمل ان يكون انسانيا موصفا وان تخصص بالطاق يحصل انسانيا ويقال له حيوان كان

بقية الجنس الى الاولى جزء الانسان شدة لم تلب في الوجودين والثاني نفس الانسان والاول
 جنس له يحمل عليه لا يكون جزءا له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمطابقة لما مر وانما يقال
 للجنس والفصل انه جزء من النوع لان فصلهما يقع جزأ من حده ضرورة انه لابد للفصل
 من ملاحظتهما في فصل صورة مطابقة للنوع الداخلة تحت الجنس فهذا الاعتبار يكون
 مستقدا على النوع في العقل باطنه واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه ما لم يوجد الانسان
 مثلا في الخارج لم يقبل له شيء يعمه وغيره شيء يخصه وبمحله وبصوره هو وهذا ما ذكره
 ابو علي في الشفاء وخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (١) ان المفهوم من
 المأخوذ بشرط ان يكون وحده هوان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وحيث يكون
 القول بكونه جزءا منضما الى ما هو زائد عليه تناقضا لان المراد هوان لا يدخل فيه غيره على
 ما صرح به ابو علي في رسالته حيث قال اخذنا الجسم جوهر اذ اطول وعرض وعمق من جهة
 ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من جنس
 هو اغتذا كان خارجا عنه (٢) انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بالشرط شيء وصرح
 آخر بان المأخوذ بشرط شيء ومبناه على ما عر من كون الاول اعم من الثاني (٣) ان النوع
 هو مجموع الجنس والفصل بجملة عبارة عن الفصل بماتصاف اليه والمأخوذ بشرط شيء
 تسامح بين علي ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ بالشرط
 شيء اذا اعتبر بحسب التعاريف بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا
 واذا اعتبر بحسب بعض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء (٤) انه بما ان الجنس
 يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او الانضمام
 فكيف جعل الاول مبهما غير مفصل والثاني مفصلا غير مبهم والجواب ان العبارة عندهم
 بالماتصاف والمضامين فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها (٥) ان المادة اذا كانت من الاجزاء
 الخارجة عن ان يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع
 يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعرض النسبة والجزئية واحد هو للماهية الحيوانية واما
 التعاريف بحسب الاعتبار حيث اخذت في الاول بشرط لادق الثاني لا بشرط وقد يقال ان هذا اعني
 انما اهتمت في الصور العقلية من المفاهيم الكلية فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها
 بالوجود العقلي ضرورة كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي
 فالما هو بحسب المبدأ فان المواد العقلية مأخوذة من الماديات الخارجية كالحيون من الدن والتاطق
 من النفس فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك مبدأ
 الذي هو لبدين يتقدمه في الوجود الخارجي حتى لو لم تكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجي
 كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكم المحقق معبلة في ان المأخوذ بشرط
 ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان المأخوذ لا بشرط شيء هو الحصول وليس
 بجزء اصلا وتما يقال له جزء الماهية بالخارج لما له شبه الجزء من جهة ان اللفظ انما له عليه
 يقع جزأ من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التبريد على وجه يشهد به ابس من تصديقه
 وذلك له قال قد توخذ الماهية بمحذ وقاعتها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا عليها
 ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع الماصل منها ومن الشيء المنضم اليها والمأخوذ على هذا
 الوجه هو الماهية بشرط لاشي ولا يوجد الا في الازدهان وقد توجد الماهية لا بشرط شيء وهو
 كل طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الانضمام وصادق على المجموع الماصل منه
 وما انضاف اليه وهذا حيث ظاهرا وخالط ما ذكره في شرح الاشارات بما شهور بين المتأخرين

الضرورة فاضية لوجوه الماهية
المتكاملة فلا بد من انضمامها الى
البسيط من

وقد شهدته صادقة بما عني به البعير من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب
الى غيره (قال المبحث الثالث ٣) الماهية اما بسيطة لاجزائها اصلا كالواجب وكالقطعة
والوحدان والوجود واما مركبة لاجزائها كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة
ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير مائة فالواحد موجود فيه بالضرورة
واما في المركب العقلي فلازم لو لم ينسب الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل
بما لا ينتهى وكلامنا من تصنيف اما الاول فلازم مطلقا من باب اشتباه المروض بالعارض فان
وجود الواحد بمعنى ما لا يجره لاصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في مروض العدد
فلا يلزم الامر مروض الواحد الذي هو احدا جزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط تكون
الماهية مركبة من مركبات غير متشابهة مرارا غير متشابهة ويلزمه وجود المركب الواحد
بالضرورة وهو لا يثبت للمدعي واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون تاما جزائه الانحسار
العقل وهذا لا يستلزم كونه مقبولا بجزائه فالاول التمسك في اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود
(قال ويدل على التركيب ٤) يعني اذا اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك
على تركب كل من الماهيتين بما به الاشتراك وبما به الاختلاف وكذا اذا اشتركا في ذاتي مع الاختلاف
في عارض من لوازم الماهية لان ذلك الداعي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والامتنع الاختلاف
في لوازمها ويكون جريا وفيه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا لغوا
من الكلام بمعرفة ان يقال كل ماله جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد
ما ليس بعرضي جاز ان يكون الداعي المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى المتمايزة عنها
بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجهر مع الجسم المتغير عنه بالذاتي
ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية المتمايزة بالذاتي او بلوازم الماهية فان كانت
كتائهما كذلك كما في الانسان والفرس فكتائهما وان كانت احدهما كما ذكرتم فاحدهما واما مجرد
الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الشبوية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع
الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الداعي المشترك تمام ماهيتهما ويستند
اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان واقراده وان يكون الذاتيان
المتمايزان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركين في العوارض كالوحدة والقطعة في العرضية
والامكان ونحو ذلك (قال وقد يعتبر ٥) البساطة والتركيب بالتفسير السابق ومسقان متمايزان
لا يصحان على شيء اصلا ولا يتفلسان لكونهما في قوة القضيض وقد يؤخذان متضاهين بان
يؤخذ البسيط بطلان القياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزائمه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه
بمعنى كونه كلاله وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان
في نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه تصادقهما
في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصديق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط
حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم الحيوان وبين
المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي
فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس
الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا يتعكس لجواز ان لا تعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون
اعم مطلقا من الاضافي وذكر في البعير ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب
الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى
المركب منه ولا يتعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم الحيوان والمعاد

٤ الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف
في ذاتي اوشي من لوازم الماهية
لا مجرد الاشتراك او الاختلاف في ذاتي
من

٣ التركيب والبساطة متضاهيان
فكون بين البسيطين عموم من وجه
وبين المركبين مساواة ان لم يشترط
في الاضافي اعتبار الاضافة وعموم
مطلقا ان اشترط وما قبل ان البسيط
الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي
والمركب بالعكس فاسد من

البيت واما الثاني فلان كل مركب اضافي في مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركب اضافي لجواز ان لا يصير فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فنقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يترك ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعيا (قال ولابد من تقدم الجزء ٨) يعني ان جزء الشيء يتقدم وجودا وعندما في الذهن والخارج اما الوجود فيالنسبة الى كل جزء واما عدمه فيالنسبة الى شيء ما من الاجزاء يعني ان وجود الانسان مثلاً في العقل يقتضي وجود الحيوان والساطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يقتضي وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء منهما ويترفع على الاول الاستثناء عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزء العقل بثبوت الذات في الحقيقة لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع عليه عنها بمجرد تصورهما وعلى الثاني الاستثناء عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يقتضي سبب جديد فان جعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان الجزء خواصا ثلاثا الاولى التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية لانصدف على شيء من الدواض الساتبة الاستثناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وانتفاع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقية لصدفها على اللوازم البينة بالمضي الاعمال اشترط اخطارها والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستثناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدفها على الاعراض الاولى اعني اللاحقة للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان الجزء بذاته لها موضوع محتاجا الى وسط كساوي الزوايا الثلث للثلاثين بالنسبة الى الثلثة لانه لا بد له لذاته وبقتريسه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بالتساوي للاربع والبيض لسطح الجسم الابيض فالاستثناء عن الوسط يجعل القضية اولية والاستثناء عن الواسطة يجعل مجموعها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادفهما في انقسام الاربع بمفوض البيض والسطح وصدق الاولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا الثلث للثلاثين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم في الوجودين جيبا على ماهو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود المعنى والامتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والمعنى على ما ذكر فالحالة الثالثة للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علته في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لاحقية فلما الطاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام ومبناه على ما قرر عندهم من وجود الكل الطبيعي لكونه جزءا من الأشخاص واذا ثبتنا بطلان ذلك فالاول ايضا هو على ما ذكرنا من ان الجزء انما يمرض له الجزء متقدم بالوجودين اما بالوجود المعنى فباختيار كونه مارة لكونه متوقفا على اشترط لا واما بالوجود الذهني فباختيار كونه جنسا او فصلا لكونه متوقفا على اشترط فكون الخاصة حقيقة غير صادقة على العلة الثالثة فاية الامر انها لا تكون مثله بانه على ان من الاجزاء ما لا تقدمه في الخارج ككونية السواد او في الذهن كالهوى والصورة والاجر اما في الخارج اذا جازنا تعمق حقيقة الجسم دون ذلك (قال والتزكيب قد يكون حقيقيا) بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات متحدة بالاوزن والاثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضروري لقطع بانه لا يحصل من اجزاء الموضوع بحيث يمنع الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وعلم يقوم بها من الصورة المعدية او العنصرية

٨ ذهنا وخارجا فلم يزمه الاستثناء عن الوسط في التصديق والواسطة في الثبوت الا ان الخاصة الاولى حقة والاخرى اضافية لثقت

٩ فيلزم احتياج بعض الاجزاء الى البعض كصورة المركب المتقدمة بالجزء المادية والجنس الذي هو امر بهم لا يتحصل نوعا حقيقيا الا بقرينة الفصل وهذا معنى عليه والا فلا تمايز في الخارج بين الجنس والفصل بل النوع والشخص ايضا فزيد هو الانسان والحيوان الساطق واما للتمايز في العقل من جهة انه يحصل من الشيء صور متعددة باعتبارات مختلفة

والحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المولد من غير حركس وكالمركب من الجنين والفصل
 فان الجنس يحتاج الى الفصل من جهة انه امر مهم لا يتصل سقولا مطبقا لما في الاصبيان
 من الانواع الحقيقية الا اذا اقتضى به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس وقررها وبنيها
 ويومها نوعا وهذا معنى علة الفصل للجنس وعامله انه الذي به يتفصل عن الجنس اى يصير
 حصة ولذا نقل الامام عن ابي علي ان الفصل دالة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح
 عبارة انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست متفصلة بنفسها بل بمهمة
 مختلفة لان تدل على اشياء مختلفة الحقائق واذا انضافت اليها الصورة الفصلية نتج فصل وصارت
 بعينها احد تلك الاشياء فالنقل بالحقيقة علة لتفصلها بهذا المعنى وارتفاعها بها بالمتصل
 في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا يحصلها في الخارج لانه لا تمايز بينهما
 في الخارج والامتنع حمل احد هما على الآخر بالواطئة ومن الين ان ليس في السواد امر محقق
 هو اللون وآخره قابضية البصر بحيث ما يتحصل منهما السواد بل التحقيق ان ليس في الخارج الا
 الاشخاص واما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب
 الاستعدادات تعرض للعقل واعتبارات يتفصلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشترك
 فتدرك من زيد تارة صورة مختصة لا يشارك فيها غيره واخرى صورة يشارك فيها عمرو
 وبكر واخرى صورة يشارك فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع
 البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشئ آخره اذ السواد من سائر الالوان ولهذا
 لا يصح ان يقال جعل لونا جعل سوادا بل جعلاهما واحد واما في غيره فالذاتيات المتمايزة
 في العقل متمايزة في الخارج ولبس جعلاهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جمعا
 ويمتنع عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذ زالت عنه النفس بق ذلك
 الجسم معينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسميا
 فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا
 ولا كلام في غير الاول عن الكل بالوجود الخارجى وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول السمي
 بالذاتى وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها
 مبادئ متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس
 الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر والسطح من الكم وقابلية الضمعة في الطول
 والعرض جميعا وهو المحسوس بالوح البسيط ومن ههنا يجوز لبعض المحققين كون الفصل عدليا فان
 المعنى الجنسي من الكم المتصل يحصل عاله طول وعرض فقط فيكون سطحا وعمله طول فقط
 فيكون خطأ (قال وكاله بولي والصورة ٩) يعنى ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين
 لكن للاعتبار واحد والابتنز لدور وذلك كاله بلى والصورة للجنس فان تخصص الصورة يكون
 بالذات المصنوع ومن حيب هي قابلية تخصصها وتخصص المادة بالصورة المطلقة ومن حيب هي فاعلة
 لتخصصها وسجي يان ذلك (قال وقد يكون اعتباري) بان يكون هناك عدة امور يمتنع العقل امرها
 واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وور بما يوضح بانه اسماء كاششرة من الاتحاد والسكر من الافراد
 ولا يمتنع فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اراد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج
 الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المساعدة لازم قطعا وان اراد الاحتياج فيما بين الاجزاء المساعدة
 فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالسباط النصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا
 المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها
 في الخارج اذ ليس من الممكن في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك

المقتصر كل منهما الى الآخر باعتبار
 من

كالمسكة فلا يلزم
 متن

صهيا تفيض على المواله في نفس الامر يستمرها وما مثل التراب في المستكبين فهل يحدث
 سمورة جوهريه هي مبدأ لاكار وهو مجموع المراتج المخصوص من اندي هو من قبل الاضرائق
 وان التركيب الحسني هل يكون من الجوهر والعرض فيه تردد (قال والاجرة فقتلدا خل ٨)
 اجزائا المركب تنقسم المتداخلة وحتانية اما المتداخلة فهي التي يكون فيها نفسها في الجمله
 اما على الوجه الكلي من الجليلين بان يصدق في كل من الجزئين على كل ما يصدق على الآخر
 فيكونان متساويين كالركب من المقدى والنهى او من جانب واحد بان يصدق احدهما
 على كل ما يصدق عليه الاخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالركب
 من الحيوان والساطق واما على الوجه الكلي بان يصدق في كل منهما على بعض ما يصدق
 عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالركب من الحيوان والايض
 واما المتباينة فاما متباينة كما في العشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلغة من السواد
 والياض او معقولة كما في الجسم من العيوى والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن
 المخصوص والنفس المعقولة وقد تنقسم المتخالفة الى ما تكون لشيء مع ما عرض له من الاضافة
 الى الفاعل كالمطام لفساده من المعطى او الى القابل كالقطر من تقعر في الانفا الى الصورة
 كالافطس لان فيه تقعر او الى النسيبة كالحاتم خلفه يترن بها الاصم والى ما يكون لشيء
 مع اضافة له الى الممول كالحاتق والازاقى والى ما لا يكون فيما بين الله والممول وهو نسله
 وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود
 والعدم للامكان او مختلفة من الوجودى والعدمى كالسابقة وعدم المسبوبة للاولية وايضا
 اما حقيقة كما في الانسان من النفس والبدن وايضا كما في الاقرب من القرب وزاياده او عجزه
 بعضها حقيقى وبعضها اضافى كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب السبي (قال البحث
 الرابع ٩) بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالامكان اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون
 الى انها يحيل الجاصل مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة وذهب جهور الفلاسفة والمعتزلة
 الى انها ليست يحيل الجاصل مطلقا بمعنى ان شيئاً منها ليس بمحمول وذهب بعضهم الى ان المركبات
 المحمولة دون البسائط استدلل المتكلمون بوجوه الاول ان كلام المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام
 فيه وكل ممكن يحتاج الى الفاعل المسبب من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما احتضرت بار الامكان
 نسبة تقتضى الاتينية فتأتي البسائط اشار الى الجواب بله ايس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تخص
 بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فرع قطع النظر
 عن الوجود لا يعقل عروض الامكان لاهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها
 في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف
 في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بله لو لم يكن البسيطة محمولة لم تكن المركبة محمولة لانها اذا تقرر
 في الخارج جوع بسائط المركب حتى الجزء الصورى من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز
 ان يكون لكل جزء تقرر و يتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور
 المجموع لا تقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ظلت
 بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة ثارة تصورات متعددة وثارة تصور واحد من غير ملاحظة
 التفاصيل الشان ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويحيلها تلك الماهية في الخارج حتى يعق
 بالوجود لان ذات الممول عند فتنائها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج
 بمكالمها بل لا بد ان يبقى شيء منها يحيله افعال ولهذه الجمعية والامكان الممول مضعقا سواء

بعضها الصادق بالمتساويين
 ما ان من وجه قد يتباين
 القلة وحيدة او عددية
 او حقيقة ٩ او اضافية او متممة

١٨ الماهيات محمولة خلافا للجوهرية
 الفلاسفة والمعتزلة مطلقا والبعض
 في البسائط لما وجوه الاول ان علة
 الاحتياج هي الامكان وهو صفة
 للماهية مركبة كانت او بسيطة
 بالنسبة الى وجودها الشان لا يعقل
 التأثير الاثني تقرر الماهية بمعنى
 صبره تها تلك الماهية في الخارج
 ويلم منه ان تكون وذلك لان الممول
 لتقرر بكماله عند اقتضاء الوجود
 لم يكن لفاعل تأثير والفرق بين مجموع
 الوجودات ووجود المجموع بحسب
 الخارج غير معقول انما تقرر الماهية
 ليس ذاتها فيكون بالفاعل ورد الكل
 بان مألها الى مجموعها الوجود الرابع
 المحمول اما الماهية لوالوجود
 او انصافها به او انضمام الاجزاء
 لوالكل ماهية وزيد الوجود الخاص
 لالماهية الوجود من

تتحقق الفاعل أولا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولانه احتياج الى الفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها الماسق في بحث عدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجمولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متفرقة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثيره فيها وعن الثالث انه ان اراد بالفاعل والتحقق والثبوت فهو الوجود وان اراد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فليس ينافي ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجود الثلاثة على تقديرها لا يتبدل الا كون الوجود بالفاعل الرابع انه لا تراعى في ان لعل جعلاً وتأثيراً في الممكن فالجسم اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربع ماهية من الماهيات فيكون الجسم هو الماهية والجواب ان التراجع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا يصادف هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون الجسم ذلك الشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلاً او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام (قال قالوا) اخبر القائلون بعدم مجمولية الماهية بان كون الانسان انساناً لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فان لم يكن الانسان انساناً على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اراد به ان يلزم ان يكون الانسان ليس انساناً بطريق السلب ولا ناسب استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتنتفي الماهية معدومة فيكذب اليجاب فيصدق السلب وان اراد بطريق المدلول بان يقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لانساناً فلا يلزم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعاً للإيجاب قال فان قيل يريد التنبيه على ما يصلح محل الخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده حتى تكون الماهية بمجولة كالوجود وان ليس للماهية تفرق في الخارج بدون الفاعل حتى يكون الجسم هو الوجود فقط بل اثر الفاعل بمجمولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي ليست بمجمولة فانهما ليست بوجوده ولا معلومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئاً منها ليس نفسها ولا داخل فيها ليس بميتصور في زعم او يتعلق بخصيصه بالذات كقائه والاقر ب مادركه صاحب المواقف وهو ان المجمولية قد يرد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يرد بها الاحتياج الى الغير على ما يميز الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجة الاربعه حتى لو تصورنا اربعة ليست بزواج لم يكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتنهاى الجسم وحدوه حتى لو تصورنا جسماً ليس بمتناه او حادث كان جسماً ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعاً من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط اذ لا يعزل مركب لا يحتاج الى الجزء فيقال بمجمولية الماهية مطلقاً اي ببساطة كانت او مركبة اراد ان المجمولية تعترض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعترض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد ان تعترض للماهية من حيث هي المجمولية في الجملة بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن معنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجمولية الماهية اصلاً اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية فهو من فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية وهذا ولكن ان يفتق زعم في المعنى (قال الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية) جعل صاحب المنهج يد الجواب والامكان والانتاع وكذا

٢ لو كانت انسانية الانسان بالفاعل لما كان انساناً عند عدمه قلنا لا يلزم السلب والتحصيل المدلول فان قيل معلوم ان ان ليس هناك تأثير في ماهية الممكن وآخر في وجوده وان ليس لها تفرق في الخارج بدون الفاعل فواحه هذا الاختلاف في احبب بانه قد يرد بالمجمولية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود كتنهاى الجسم دون الماهية كزوجة الاربعه وقد يرد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية في المركب خاصة في قال بالمجمولية مطلقاً اراد هي ومنها للماهية في الجملة وفن نقاشا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في احتياج الوجود الى الفاعل متن

٢ ونجمه منسج المصحح الاول في اثنين وفيه مباحث متن

إذا كان من الاعراض المحسوسة كالإحساس بالجماع والاضيق لم يكن المجموع الامر كما اعتبارا فكيف
 اذا كان موجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالتحسين هو ذلك الشخص
 المعلوم وجوده بالضرورة كزبد مثلا وليس مفهوم مجرد مفهوم الانسان والاصلدق على عرو
 لال انسان مع شيء آخر يسمى التحسين ويكون جراً من زيد الموجود فيكون موجوداً والجواب انما
 ليس مفهوم مجرد مفهوم امر ان يكون موجوداً في الخارج ولو سلم ذلك الشيء هو ما
 يخصه من الكم والكيف والاي ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها
 من المحسوسات وهم لا يسمونها التحسين بل ما به التحسين الثاني ان الطبيعة الوعية كالانسان
 مثلا لا تتكرر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقضي الوحدة والكثرة وانما تتكرر
 بما ينضاف اليها من العوارض الموجبة المحصورة التي ربما يكون محسوسة وهو المراد بالتحسين
 الثالث ان التحسين لو كان عدسيا لما كان متبعضا في نفسه اذ لا يؤولية للمدوم فلم يكن متبعضا لغيره
 ضرورة ان ما لا يؤول له لا يصلح سببا لتجزئ الشيء بماعاده بموجب الحارح والجواب عنهما
 ان ما ينضاف الى الطبيعة وبميتها وبكثرة هي العوارض المستحصنة ولا نزاع في وجودها
 على ما سبق الرابع ان التحسين لو كان عدسيا وليس عدما مطلقا لكان عدما للالتين مطلقا
 او احدهما اذ لا يخرج عن القيصين وذلك التحسين اما عدسي او بئوي وعلى التساوير يلزم كونه
 وجوديا اما على الاولين فلان تقبض العدسي وجودي واما على الثالث فلان حكم الاشمال واحد
 والجواب اننا لان ان العدسي يلزم ان يكون عدما لاسرما بل يكون معدوما في الخارج على ما
 ادعينا من انه اعتباري ولو سلم فلان ان تقبض العدسي وجودي كالمعي والاعنى ولو سلم
 فان اراد بالتحسين والالتين مفهومهما فلا حصر لجواز ان يكون التحسين عدما للمفهوم آخر
 وان اراد ما صدق عليه فلازم ان كل ما يصدق عليه اللاتين فهو عدسي ليكون نقضه
 بوسيا كيف والالتين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلان مائل التحسينات لم لا يجوز
 ان يكون متخلفة مشاركة في ماض هو مفهوم التحسين الخامس ان التحسين لو كان عدما
 لكان عدما لما ينسب فيه ضرورة كالاطلاق والكلية والمعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما
 للاطلاق او لما يساويه كالكلية والمعموم وبالجملة ما لا ينك عدمه من عدم الاطلاق كان التحسين
 مستتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لا بالتقدير انه عدم لاسر لا ينك عدمه من عدم الاطلاق
 وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التحسين فلا يكون متغيرا فلا يكون تعبنا واما لم يكن
 التحسين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينك عدمه من عدم الاطلاق في لزوم جواز الانفكاك بين
 عدم الاطلاق وبين ذلك لعدم الذي هو التحسين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون
 التحسين فليزم كون الشيء مطلقا ولا متبعضا وفيه رفع القيصين واما بان يتحقق التحسين بدون
 عدم الاطلاق فليزم كون الشيء مطلقا ومتبعضا وفيه جمع القيصين والجواب انه ان اراد
 بالتحسين الذي يبيحه عدم الاطلاق مطلق التحسين فلان امتناع اشتراك بين الافراد كعدم
 الاطلاق واما بمنع اولم يكن تساو الافراد بالتحسينات الخاصة المعروضة لمطلق التحسين وان اراد
 التحسين الخاص فختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينك عدمه من عدم الاطلاق بل
 لاسر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التحسين وهو لا يزلزم ان يكون الشيء
 لاطلاقا ولا تعبنا بذلك التحسين ولا استعماله في ذلك لجواز ان يكون متبعضا بغيره (قال خاتمة ٩)
 تصور الشيء بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما

الافراد كعدم الاطلاق لا بالتقدير انه عدم لاسر لا ينك عدمه من عدم الاطلاق
 وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التحسين فلا يكون متغيرا فلا يكون تعبنا واما لم يكن
 التحسين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينك عدمه من عدم الاطلاق في لزوم جواز الانفكاك بين
 عدم الاطلاق وبين ذلك لعدم الذي هو التحسين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون
 التحسين فليزم كون الشيء مطلقا ولا متبعضا وفيه رفع القيصين واما بان يتحقق التحسين بدون
 عدم الاطلاق فليزم كون الشيء مطلقا ومتبعضا وفيه جمع القيصين والجواب انه ان اراد
 بالتحسين الذي يبيحه عدم الاطلاق مطلق التحسين فلان امتناع اشتراك بين الافراد كعدم
 الاطلاق واما بمنع اولم يكن تساو الافراد بالتحسينات الخاصة المعروضة لمطلق التحسين وان اراد
 التحسين الخاص فختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينك عدمه من عدم الاطلاق بل
 لاسر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التحسين وهو لا يزلزم ان يكون الشيء
 لاطلاقا ولا تعبنا بذلك التحسين ولا استعماله في ذلك لجواز ان يكون متبعضا بغيره (قال خاتمة ٩)
 تصور الشيء بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما
 كان الحق جديا

تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق ان التعمين وجودي
 او عددي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فتقول الحقيقة
 النوعية المخصصة بنفسها او بما لها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يمرض لها من
 الكميات والكيفيات والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنتهي الى الارض
 الى ما يفيد الهذبة وامتناع الشركة كهذا الانسان وذلك وتسمى العوارض المشخصة
 فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالشخص هو تلك العوارض
 او ما يحصل عند ما من الهذبة او عدم قبول الشركة او كون المخصصة من النوع بهذه الهيئة
 او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعددي والاعتباري فقول
 العددي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا متركا مع وجودي كعدم الصبر عما من شله
 او غير مترك كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل
 الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا لا يدخل في مفهومه
 العدم والصبر بالحق دون اللفظ حتى ان المعنى عددي واللاعدم وجودي وفي الوقف ان
 الوجودي ما يكون ثبوته موصوفه بوجوده له اي بحسب الخارج نحو السواد لان يكون ذلك
 باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان وهو
 اعم من الموجود لجواز وجودي لا يمرض له الوجود ابدا لكنه بحيث اذا ثبت الموصوف كان ذلك
 بوجوده له وهذا ما قاله القاضي الارمني اذا قلنا لشيء له وجودي لان معنى انه دائم الوجود له
 يعني انه مفهوم يصح ان يمرض له الوجود الخارجي عند قيامه بوجوده عند قيامه بعدمه
 لا يكون له وجود وكأنه يريد الاعم من وجه والافى الموجود ما لا يسمى وجوديا كالانسان وغيره
 من المفاهيم المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان
 موصوفه متصفاته في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث
 اذا نسيه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان وبقائه الحقيقي اذا نفي هذا فلاحقا
 في ان العوارض المشخصة وجودية والهذبة اعتبارية وبغير الرد عما عداه وعدم قوله
 الشركة وكونه ايسر غيره ولا يقبل الشركة عدمية (قال المبحث الثالث ٨) لا بد في التعمين
 من كون المفهوم مجب لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة
 ذهابا وعدم انه لا يحصل بالصانع الكلي الى الكلي لان كلامنا المنظم والمضم اليه والاضمار لكونه
 كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يسهى من الافراد وان كان بحسب
 الخارج ربما لا يوجد منه الافراد بل يمنع تعدد مفهومه اواجب فان قيل حكم الكلي
 قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المضم والمضم اليه كليا والمجموع جريئا
 قلنا لا معنى للاضمار ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوم كليا كالانسان ثم يدره وصفا
 كليا كالفاضل ومعلوم بالذرة ان الكلي الموصوف بالاضمار الكلي لا ينتهي الى حد الهذبة
 حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتخصص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية
 بجعلها وقد يجب ان المراد ان انضم الكلي الى الكلي وتقيده به لا ينزله الجزئية والتخصص
 وان كان قد يفيدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر التحيز والجسم النامي
 والحيوان الناطق وانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جريئا بل قد يكون كلمة وهذا من الواضح
 بحيث لا ينبغي ان يضرب فضلا عن ان يحصل من المطالب العلمية فان قيل على ما ذكرتم يلزم ان يكون
 ما ينضم الى الكلي وتقيده الجزئية جريئا وله لا محالة مفهوم كلي يقتضي ما ينضم اليه ويجعله
 جريئا وتسلسل قلنا ليس هناك موجوده الكلي وآخر ينضم اليه ويجعله جريئا بل الموجود

٦٠
 ٨ التعمين توقف على امتناع
 الشركة ذهابا ولا يحصل بانضمام
 الكلي الى الكلي ولو بحيث يمنع
 الشركة حينئذ يستند عندنا الى
 ارادة القادر المختار وعند البعض
 الى الوجود الخارجي لتحقيقه عدمه
 قطعا ويتعدد الأشخاص بتعدد
 الوجودات ورد بان الدوران لا يعيد
 العلية ولو سلم فالكلام في خصوص
 التعيينات وعند الفلاسفة الى نفس
 المادة فيقتصر في فردا الى المادة
 المشخصة بالاعراض التي تلحقها
 بحسب الاستعدادات المتعاقبة فيكثر
 بتكثر المواد القابلة لاكثر ذاتها
 واعتراض بان تعين الاعراض انما
 هو بتعين المادة فتعينها بها دور
 واجيب بان تعيينها بالاعراض لا
 يتمناها قلنا فليكن تعين الماهية
 عامتها من الصفات وتكثر له
 افراد بتكثرها من

الاشخاص والعقل ينزح منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة
والمقصود ان المعنى الذي يسببه اشئ للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح
ان يكون، فنعلم الكل الى الكل بل الشخص يسند عندنا الى القادر الخار كسائر الممكنات
يعنى انه الوجود لكل فرد على ما شاء من الشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية في الخارج
تقطع بانها اذ تحققت لم يكن الافراد مخصوصا لاتعدد فيه ولا اشراك وانما قبول التعدد
والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل فاقبل يلزم ان لا يتعدد اثنين لان الوجود امر واحد
قلبا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن تعدد افراده بحسب الارادة والمكنة والمواد
وسر لا بسبب تعدد الاسباب واعترض بان الدور ان لا يفيد العالمية فيجوز ان يكون الوجود ماعده
التين لا مابه اثنين فان قيل نحن نقطع بالتين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع
ما عداه قلنا قطع النظر عن اشئ لا يوجب اتعاده فنسند الوجود لا يد من ماهية واسباب
فاعلية اومادية وبالجملة امر يسند اليه الوجود فيجوز ان يسند الشخص ايضا اليه واسم
الوجود لا يقتضي الاتصاف ماو لكلام في اتعيات الشخصية فلا يمتثل ما لم يبين ان وجود
كل فرد يقتضي تعينه الخاص وهذه الفلاسفة الى ان التين قد يسند الى الماهية بنفسها
او بلوازنها كما في الواجب فيخص في شخص والازم تخلف الملوك عن علته لتحقق الماهية
في كل فرد مع عدم شخص الآخر وقد يسند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن
الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص
لا تغاير اليه يكون متأخرا عنه ويكونه علة لشخصه المتقدم عليه ضرورة التعليل بصير هذا
الشخص الابهذا الشخص يكون متقدما عليه وهو محال فنعين ان يكون محالا وما ذكرنا من
نسبة الحال والمحل الى الشخص دون الماهية او الشخص اقرب ووافق بكلامهم والمراد بحمل
الشخص موصفه في الاعراض وما دونه في الاجسام ومثله في انفس على ما ذكرنا من حدوث
النفس بعد البدن وتعينها في الموقول المجردة تسند تعينها الى ماهياتها فيخصر كل في
شخص لا الى مجرد الاصافة كقول الفلاسفة لاول مثلا على ما قيل لان هذه الاصافة متأخرة
عن وجود الفلاسفة المتأخر عن وجود اول قل وتمنه والاصناف الى المادة اعلم ان ان يكون بنفسها
او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير انفصل لا يخصص فيما يكون حالا
في شخص او محالا بل يجوز ان يكون حالا في محله ولما اعترض بان المادة التي تسند اليها الشخص
تكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما لماهيتها فلا تعدد افرادها او للشخص المماثل
فيبدو اوالة اخرى فيدلس احب بانها لما فيها من الكميات والكميات والاضواء وغير ذلك
من الاعراض التي تتماثلها بما يتماثلها من استعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمنع على ما
هو رأيهم فيما لا يمتنع في الوجود كالحركات والاضواء لفلانك وبذا تسند الشخص الى المادة فكثر
افراد الماهية بكثر المواد والمادة قابلة للتعدد في محلاتها لا تعبر الى قابل آخر وانما هو على ما قلنا بكثرها
واعترض على ما ذكرنا باننا سبب متقدما بل نعين لاعراض الحماة في المادة فتمتد شخصين المادة
على ما سبب في توقيت المادة بها كل دورا واجب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض الحالية
في المادة المعينة تعين ما لا يتعينها الحاصلة بتعين المادة وحاصلها توقيتها بتعينها وتوقيتها مع
توقيتها فلا يلزم الدور ولا حصول الشخص من انضمام الكل الى الكل الا انه يرد عليه انه اذا جاز
ذلك فلم لا يجوز تكرار الماهية وتعين افرادها بحملها من الصفات المتأخرة العارضة لها من
غير لزوم مادة (مثل التمتع الثاني في الوجود والامتناع والامكان) جعل الاشئاع من لواحق
الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال بلحا او الى انه من اوصاف

إلهية المنولة أولئك في ملة الملة الامكان اولان المراد بلواحقهما ماجزت العادة بإبحث هذه
 بعد البحث عنها (المبحث الأول ٧) قد قرر في موضعه ان هل اما ببساطة يطالب بها
 وجود الشيء في نفسه ام مركبة يطالب بها وجود شيء لشيء فاذ نسب المفهوم الى وجوده في
 نفسه او وجوده لآخر حصل في العقل معان هي الوجود والامتناع والاكال لان حل
 الوجود على الشيء اوسط اشئ بالشيئ بواسطته قد يمتنع كما في قولنا الباري تعالى موجود والاربعة
 يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع القضاة موجود والاربعة يوجد لها
 الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولاخفا في حصولها ساعد
 حل المدم والاربط بواسطته لكنه مندرج فينا ذكرنا من حل الوجود والاربط بواسطته لكونه
 اعم من الابدائي والسببي وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة ان لم يرس طرق الاكساب
 الا انها قد تعرف بمرضات لفظية كالأوجود والعدم فيقال الوجود ضرورة الوجود
 او اقضاه ضرورة استعماله والامتناع ضرورة لعدم واقضاه او استحالة الوجود والاكال
 جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقضاه شيء منهما واهذا لانها شيء
 من ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او لا يمكن عدمه والمنتج ما يجب عدمه او لا يمكن وجوده
 وللممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او لا يمتنع وجوده ولا عدمه واو كالمقصد الى فائدة تصور
 هذه المعاني لكنا دورا طاهرا واطهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تأكدا للوجود الذي هو
 اعرف من عدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والازعاع في ان مفهوم
 الوجوب والامكان وجودي اودعي مني على اختلاف مفهومات التلخيص التي باعتبارها
 يطلغان على الواجب والممكن واما في الواجب فكما اقضاه الوجود بحسب الذات والاستعداد
 لغير وعدم التوقف عليه وميله بتميز الواجب عن الممكن والمنتج واما في الممكن فكما احتياج الى
 البعير والتوقف عليه وعدم الاستعداد عنه وعدم اقضاه الوجود او عدمه او ما به يمتاز الممكن
 عن الواجب والمنتج قال المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع ١ قد يكون بالذات وقد يكون
 بالغير لان ضرورة وجود الشيء اولا وجوده في نفسه او ضرورية وجود شيء له حرا ولا وجود له
 ان كانت باظن الى ذاته كوجوب الباري وعدم اجتهاد القضاة ووجود الزوجية للاربعة وعدم
 الفردية لها فذاتي والاعمري وهو وان لم ينفك عن ذاته كمن قد ينظر الى خصوص الملة
 كوجوب الحركة للغير المرئي وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف الذات لموضوع كوجوب
 حركة الاصابع للكتاب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقتها كوجوب الانخفاض للقمم
 في وقت الملة لموضوعه وامتناعها في وقت التزييع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب
 الحركة للجسم ااما حوز بشرط كونه مفعولا وامتناع السكون له جسيما (قال والموصوف بالذات ٨)
 يعني اذا اخذ الوجود محمولا فاموصوف بالوجوب لذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري
 تعالى وبالامتناع الذاتي يكون منتزع الوجود لذاته كاجتماع القضاة واذا اخذ رابطا بين
 الموضوع والمحمول فالوصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات
 الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون منتزع الوجود له نظرا اليه كالفردية
 للاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب لوجود لذاتها اي واجب اثبوت الماهية نظرا
 الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى فصله الوجود بالذات يلزم المحال وبهذا سقط ما ذكر
 في الموقف من ان الوجود والامكان والامتناع المعنوي عنها ههنا غير الوجوب والاكال
 والامتناع التي هي جهات القضاء ووداها والاكساب لوان الماهيات واجبة لذاتها وذلك
 لانه ان اراد كونها واجبة لذات الاوانم فالملازمة متنوعة اولذات الماهيات فطلان انشائي

٧ هي متقلا: حصل من نسبة
 المفهوم الى ملة لب طار الحركة
 اذ حل الوجود او المولط لمصلحة
 قد يجب وقد يمتنع وقد يمكن وقد
 ضرورية التوقف على شيء
 الوجود وضرورة الدم ولا ضرورية
 لفظي متن

٦ والا كان ان كان بالظن الى ذات
 الشيء فذاتي والاعمري على اوضاع
 او قتي او غيرها متن
 ٨ واجب الوجود لذاته او منتزع الوجود
 لصداه ان اخذ الوجود محمولا
 وواجب الوجود لشيء ومنتزع الوجود
 له نظرا الى ذاته ان احده رابطا
 فلازم المساهية كزوجية الاربعة
 واجب الوجود لذاتها لا واجب
 الوجود لذاته متن

ممنوع فان معناه انها واجبة الشئ للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكذا
 يحل بمحض الغضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطا كقولنا الانسان كاتب ويمتنع
 ان يكون مضافا انه يوجد كاتبا او توجد له الكتابة بل مضافا ان ماضوق عليه هذا يصدق عليه
 ذلك او يحل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك الشئ ويصدق عليه ويحل
 ونحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق للكلام المحقق في التجريد (قال والامكان
 ذاتي لا غير) اذ لو كان غيرا لكأن الشئ في نفسه واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود والعدم
 بالذات ثم يصير لاسم ضروري الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا
 معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ؟) الامكان بمعنى سلب ضرورة
 الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة
 الوجود فيقال للوجوب وبهم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على المتنع انه يمكن العدم وقد
 يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقال الامتناع وبهم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على
 الواجب انه يمكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمي بالامكان العامي فان العامة
 معهم منه في الامتناع في امكان الوجود في امتناع الوجود ومن امكان العدم في امتناع العدم وقد
 سبق الى كثير من الاوهام ان الامكان العام مفهوما واحدا بعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع
 هو سلب ضرورة احد الطرفين احيى الوجود والعدم وهو بعيد جدا لانه يمتنع هذا المعنى من امكان
 الشيء على الاطلاق بل اعلمهم من امكان وجوده في الامتناع ومن امكان عدمه في الوجوب
 واتمنا بغير الممكن احكاما مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكل الى المتنع والى الممكن
 الذي احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا يهل ما يفسد
 على قاعدة كون تقصيص الاعراض من تقصيص الاخص من انه لو صح هذا لصدق قولنا كل ما ليس
 بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان لكل ما ليس بممكن عام وهو ممكن عام (قال وقد يصير بالظن
 الى الاستقلال ؟) بمعنى جوار وجود الشئ في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك
 لان لامكان في مقابلة الضرورة وكذا كان الشئ اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن
 وذلك في المستقبل ادلا بانه فيه حال الشئ من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فله
 قد يتحقق فيهما وجود الشئ او عدمه ومفهوم من اشترط في الممكن الاستقلال بالعدم في الحال
 لان الوجود ضرورة فيصير لخلو عنه ورد بالعدم ايضا ضرورة فيصير لخلو عنه ايضا وتحققه
 انه يمكن في جاتي الوجود والعدم وكان الوجود يفرجه الى جانب الوجود ويستقر لخلو عنه كذلك
 العدم يفرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع التقيضين
 بل احتناعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبال امكان حدوث الوجوب
 وطريقه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحسوث لامكان حدوث العدم يلزم اشتراط
 الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريق العدم
 وحدوثه يستلزم الوجود في الحال من غير لزوم محال (قال وقد يستبرأ) اشارة الى الامكان الاستعدادي
 وهو نهى المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقيق بعض الاسباب والشروط
 بحيث لا ينهي الى حدوث الوجوب الحاصل عند تمام المادة ويتفاوت شدة وضعفها بحسب القرب
 من الحصول والعدم عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسان
 الحاصل للغة ثم لا علمته ثم للانفصاة واستعداد الكتابة الحاصل للجدين ثم لا طفل وهكذا
 الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بمجرد وث

اولهم يعني
 ضرورة الوجود
 على الواجب
 يمكن الوجود وقد يروى انه معنى
 سلب ضرورة احد الطرفين فيم الكل
 من

؟ ومن اشترط فيه العدم في الحال
 كانه اراد به امكان طريق الوجود
 في المستقبل في امكان العدم يشترط
 الوجود في الحال ولا يلزم الجمع بين
 التقيضين من

؟ معنى نهى المادة لحصول الشئ
 باعتبار تحقق الشروط متفاوت
 شدة وضعفها وتسمى استعدادية
 من

بعض لاسباب الشرائط وعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفضل (قال وعروض الانكسار ٢)
يعني ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجودها عليها كانت بالتحقق باقية واذا اخذت مع عدمها
او عدمها عليها كانت منقصة بالغير وانما يرضى لها الامكان الصرفة اذا اخذت لامتداد وجودها
او عدمها او وجودها عليها او عدمها بل اعتبرت من حيث هي واعتبرت نسبتها الى الوجود
فحينئذ يحصل من هذه المقابلة معقول هو الامكان فلا يكتسب نفي عن الوجود بالغير والامتداد
بالغير بحسب الاعتقاد بان لا يلاحظ للماهية ولا لامتدادها وجود او عدم لا بحسب التحقق في نفس
الامر لان كل ممكن فهو ما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممثلا بالغير اللهم الا على رأي
من يثبت الواسطة (قال وتلعب بان ٧) يعني ان الوجود بالغير والامتداد بالغير يشاركان في اسم
الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه
واذا اخذنا الوجود والامتداد متقابلين المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والاخر
الى العدم صدق في كل منهما على ما صدق في عليه الاخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب
وجوده بالغير يتمتع بعدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يتمتع بوجوده بالغير وبالعكس
واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الاخر الا ان الشيء لا يجب وجوده
بمتنع وجوده ولا شيء مما يجب عدمه يتمتع بعدمه وهو ظاهر فبتمتع الجميع دون الخلو لا يصدق شيء
منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء هذه المتفصلة المانعة الجميع اعني قولنا
اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتعا بالغير بما يجوز انقلاب احدهما الى الاخر بل بعدم
الموجود الواجب بالغير لانقضاء علته فيصير ممثلا بالغير ويوجد الممتنع المعدوم بالغير لحصول
علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجود الذاتي والامتداد الذاتي فان بينهما ايضا امتنع الجميع
ضرورة امتناع كون الشيء واجبا وممتعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما مع التمكن لكن تمتع انقلاب
احدهما الى الاخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجود بالذات والوجود بالغير وبين الامتناع
بالذات والامتناع بالغير مع الجميع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما تمتع الجميع فلان الواجب بالغير
او الممتنع بالغير لا يكون انكسارا وهو بنا في الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولا نهما لواحتمال ان
توارد الثنتين المستقتلتي اعني الذات والغير على معاول واحد هو الوجود او العدم واما عدم تمتع
الخلو فلا يرتفع الوجود بالذات والوجود بالغير مع امتناع الذات والغير وارتفاع الامتناع بالذات
والامتناع بالغير مع الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع
كون الواجب بالذات واجبا بالغير بل لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه
نظر فلا يلائمه لو كان واجبا بالغير لارتفاعه بارتفاعه وانما يلزم لولم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر وبين
الامكان والوجود الذاتي والامتداد الذاتي انفصال حقيقي يعني ان كل مفهوم فهو ما واجب او ممتنع
او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود ولا الثاني اما ان يكون ضروري العدم او لا فالثلاثة لا تتجمع
ولا ترتفع وهذا في التحقيق منفصلتان كل منهما مكملة للشيء وتقتضيه وكذا كل منفصلة تكون من
اكثر من جزئين فهي متعددة على ما عرفت في موضعه والاعتراض بضرورة الوجود والعدم ليس
بشيء لانه مفهوم اذا لاحظته العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم
امانبات او منفي يفرض مفهوما هو ثابت ومنفي فيجتمعا ان ليس بثابت ولا منفي فيرتفعان فقول
هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الواجب والممتنع والتمكن الانقلاب محال لان ما بالذات لا يزول
فان قيل لم يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه حينئذ لا يكون مقتضى الذات
بل مدخل للاوقات فان قيل الحوادث تمتنع في الازل لان الزالية تنافي الحدوث ثم يتقلب بمكانها
فما لا يزال وكون الحوادث مقدورا يمكن قبل وجوده ثم يتقلب بعد وجوده بتمتعها بضرورة امتناع

٢ يكون بالنظر الى المفهوم من حيث
هو مقبولا الى الوجه والامتناع
اعتبارا لوجود العدم فيكون
الوجود والامتناع الحصريين
ينفك عنهما لاختلافهما

لا يشارك في اسم الصورة عند
تقابل المضاف اليه وبينه فيصير
وعند اتحاده يتاويان فيه معا
مع جواز الانقلاب وكذا بين الثانيين
مع استحالته كما بين الداني وعبر
الداني من الوجود والامتناع
لاستلزام الامكان المنافي للذاتي
والاستدلال بان الذاتي لو كان بالغير
لا يرتفع بارتفاعه فهو مع الملازمة
وبين الامكان والثانيين انفصال
حقيقي والانقلاب محال فان قيل
الحادث ممتنع في الازل ثم يمكن
والقدورية ممكنة قبل الوجود
ثم تمتع قلنا فرق بين ازالة الامكان
وامكان الزالية فاما كانت ممكنة في الازل
والابد والحادث في الازل ممتنع دائما
وامتناع القدورية بعدم الوجود عبري
من

لا ذاتي

المتحدة فيحصل الحاصل اجيب هي الاول بل قولكم في الاصل ان كان قيدا للحادث فلا نسيل
 انه يصير ممكنا في الازل بل في الاصل معتمدا ولا ولما كان قيدا لا ينسحب الانسحاب الحادث
 معتمدا في الاصل بل هو ممكن اذ لا ولما كان قيدا لا ينسحب الانسحاب الحادث معتمدا في الاصل
 دافعا ولا انقلاب اصلا ومن يثبت في بالما لا ينسحب ان مقدور به شيء بمد وجوده تصير معتمدة بالذات
 بل اعتمدت باخبر لمائع هو المحصول حتى لو ارتفع ابني قدور انما كان (قال المبحث الثالث اذا جعل
 اوجود راطة ٤) بين الموضوع والمحمول فكيفية الحاصلة في النسبة من الوجوب والامتناع
 والامكان في قولنا الانسان حيوان او حجر او كلب من حيث انها ثابتة في نفس الامر فسمى
 عادة القضية ومن حيث انها متعقل او تافه تسمى جملة القضية سواء طابقت المادة بال تكون
 نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وحيث تصدق القضية او لم تطابقها بالامتناع
 منها او اوحى او مبينا وحيث قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامتناع
 وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص والعام بقصرها على المواد بل فيها وزوا
 الى الجهات بلها من الفاصيل لان الغرض من معرفة لقضايا تركيب الاقضية لاستخراج
 النابع وهي لتحصل من القدمات بحسب موادها ثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها
 المتغيرة عند امقل ثم كلامهم متردد في ان المتعريف في المادة هو الراسخ اليماني حتى يتكون مادة
 في الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نعم ان اليماني
 والسببي حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان
 هو الامتناع والاطهر الاول ثم المصنفون على ان في كل قضية الوجود واللاوجود راطة
 والوجوب والامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح بها سواء كان المحمول احدهما
 الامور او غيرهما حتى ان قولنا لا يرى تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا
 وقولنا لا يخالع القاضين معتمدا وممدوم في معنى يوجد معتمدا وممدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا
 وقولنا الانسان ممكنا وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احدهما الامور
 تعدد الاعتبارات اي يعتبر وجوده هو المحمول وآخر هو الراطة ووجوب او امتناع او اكل
 هو المحمول وآخر هو الجهة وتكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها
 بالوجوب فلما اخذت ذاتية واذا اخذ الوجوب والامتناع غير بن فلا كان ويمكن الوجود لغيره
 يجب ان يكون يمكن الوجود في نفسه ويمكن الوجود في نفسه فوجب وجوده لغيره كل انما الماهية
 وقد يمنع كالموت المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل يمكن الوجود لغيره يمكن
 الوجود في نفسه من غير عكس (قال المبحث الرابع ٤) لاختفاء في ان الاستماع اعتبار عقلي وكذا
 الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان وجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان
 ممكنا لكان جائزا لان نظرا الى ذاته فليق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الاختلاف
 والواحد ماله الوجوب فينقل الى لازم الوجوده ويلزم التسلسل في الامور المراتبة الموجودة معاوهو
 محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل يبيح جاري في الوجود والبقاء والقدم والمحدث والوحدة
 والذكر والتعين والموصوفة والالزم ونحو ذلك جملة صاحب التلويحات قانونا تلك فقال كل
 ما يكون نوعه سلسلا ومردفا على كل ما يتركز نوعه بحيث يكون اي فرد يفرض مد موصوفا بذلك
 انواع يكون نوعه ومدة تمام حقيقة محموله بالاطن وتارة وصفا فاضاه محموله بالاشتقاق
 يلزم ان يكون اعتباريا لا يلزم التسلسل في الامور الموجودة لانهما يمكن الامور الموجودة متصفة
 بغيرهما فافهم يمكن السواد اسود والعلم بالسلطان بل لا يترتب ذلك ان قبل بل لا يجوز ان يكون وجوب
 الوجوب ثلاعيته ومن ماضيه لا ماضيا زائد اعليه فانه كباض الجسم يلزم التسلسل وكذا الوافي

المتحدة في نفسه (مما) انفسا
 من باعتبارها المتعقل بالذات فانها
 محاصلة حقيقة الازل بل هو ممكن اذ لا
 او لا ولما كان قيدا لا ينسحب الانسحاب الحادث معتمدا في الاصل
 اوجود راطة ٤) بين الموضوع والمحمول فكيفية الحاصلة في النسبة من الوجوب والامتناع
 والامكان في قولنا الانسان حيوان او حجر او كلب من حيث انها ثابتة في نفس الامر فسمى
 عادة القضية ومن حيث انها متعقل او تافه تسمى جملة القضية سواء طابقت المادة بال تكون
 نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وحيث تصدق القضية او لم تطابقها بالامتناع
 منها او اوحى او مبينا وحيث قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامتناع
 وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص والعام بقصرها على المواد بل فيها وزوا
 الى الجهات بلها من الفاصيل لان الغرض من معرفة لقضايا تركيب الاقضية لاستخراج
 النابع وهي لتحصل من القدمات بحسب موادها ثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها
 المتغيرة عند امقل ثم كلامهم متردد في ان المتعريف في المادة هو الراسخ اليماني حتى يتكون مادة
 في الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نعم ان اليماني
 والسببي حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان
 هو الامتناع والاطهر الاول ثم المصنفون على ان في كل قضية الوجود واللاوجود راطة
 والوجوب والامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح بها سواء كان المحمول احدهما
 الامور او غيرهما حتى ان قولنا لا يرى تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا
 وقولنا لا يخالع القاضين معتمدا وممدوم في معنى يوجد معتمدا وممدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا
 وقولنا الانسان ممكنا وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احدهما الامور
 تعدد الاعتبارات اي يعتبر وجوده هو المحمول وآخر هو الراطة ووجوب او امتناع او اكل
 هو المحمول وآخر هو الجهة وتكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها
 بالوجوب فلما اخذت ذاتية واذا اخذ الوجوب والامتناع غير بن فلا كان ويمكن الوجود لغيره
 يجب ان يكون يمكن الوجود في نفسه ويمكن الوجود في نفسه فوجب وجوده لغيره كل انما الماهية
 وقد يمنع كالموت المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل يمكن الوجود لغيره يمكن
 الوجود في نفسه من غير عكس (قال المبحث الرابع ٤) لاختفاء في ان الاستماع اعتبار عقلي وكذا
 الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان وجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان
 ممكنا لكان جائزا لان نظرا الى ذاته فليق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الاختلاف
 والواحد ماله الوجوب فينقل الى لازم الوجوده ويلزم التسلسل في الامور المراتبة الموجودة معاوهو
 محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل يبيح جاري في الوجود والبقاء والقدم والمحدث والوحدة
 والذكر والتعين والموصوفة والالزم ونحو ذلك جملة صاحب التلويحات قانونا تلك فقال كل
 ما يكون نوعه سلسلا ومردفا على كل ما يتركز نوعه بحيث يكون اي فرد يفرض مد موصوفا بذلك
 انواع يكون نوعه ومدة تمام حقيقة محموله بالاطن وتارة وصفا فاضاه محموله بالاشتقاق
 يلزم ان يكون اعتباريا لا يلزم التسلسل في الامور الموجودة لانهما يمكن الامور الموجودة متصفة
 بغيرهما فافهم يمكن السواد اسود والعلم بالسلطان بل لا يترتب ذلك ان قبل بل لا يجوز ان يكون وجوب
 الوجوب ثلاعيته ومن ماضيه لا ماضيا زائد اعليه فانه كباض الجسم يلزم التسلسل وكذا الوافي

٤ كل ما يوصف اي فرد به عرض منه
 بمفهوه كالوجوب والقدم والوحدة
 ومقابلتها والتعين والبقاء
 والموصوفة فهو اصباري اذ لو وجد
 لزم التسلسل للقطع باشتاع كون
 الصفة الموجودة المحسولة على الشيء
 بلا تنسيق عينيه وانما ذلك في
 الاعراضات فمضى كون الشيء واجبا
 في الخارج له بحيث اذا عقل مدندا
 الى الوجود لزم في الفصل معقول
 هو الوجوب وكذا الكلام في السواقي
 من

فلما لاه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا
كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق في دون المواطأة لانه لا يمكن ان واجب الامتلاء هو الوجوب واما
اذا اراد ان الوجود موجود بمعنى له وجود والوجوب واجب بمعنى له وجوب والامكان ممكن بمعنى
له الامكان الا غير ذلك فليس كذلك ولم يتصور فيه نزاع فمبجح ذلك في الامور الاعتبارية
بان يثبت العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج وقرره
في المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة
والكثر والثنين ونحو ذلك حالها واحد في انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود
فله وحدة وثنين ووجوب وامكان وقدم حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة
موجودة والامكان موجود له وحدة موجودة وعلى جر فليزم التسلسل في وحدات الامكان وامكانات
الوجود هي امور مرتبة بمجمدة في الوجود مع القمع بارتبست الوحدة نفس الامكان وكذا
يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من ثمينات الامكان وامكانات اثنين
وعلى هذا فقس ولا كان ههنا نظفة اشكال وهو انما غلطون بان الباري تعالى موجود وواجب
ومتين وواحد وقديم وباقى في الخارج لا في الذهن فقط وكذا ان كان الانسان وجوده وكثرته
ونحو ذلك اشارة الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متعقبة
في الخارج لها صور هينة فائقة بالوضوحات كباقي الجسم لان معنى قولنا ليس يرى تعالى
واجب في الخارج انه بحيث اذا نسب العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا
الانسان ممكن انه اذا انفسه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا
الشيء متين او واحد او كثير او قدم في الخارج ان لا يثبت ان انفسه العقل الى هذه
المفهومات كانت النسبة بينهما الانجذاب بالسلب وهذا ما يشال ان انتفاء مبدأ المصداق في الخارج
لا يوجب انتفاء الحمل في الخارج كافي قولنا زيدا عني (قال وقد يستدل) كون الامتناع وصفا
اعتباريا لا ينفقه في الافيض بالاعتراض فيه لاحاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان
فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجود الاول انهما لو كانا موجودين لمصداقا على المدوم
ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمدوم واللازم باطل لان المتبعض واجب العدم والمعدوم
الممكن ممكن الوجود والمدوم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد ايضا ف
تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد استعرض بالانتفاء بعض جنس المفهوم
لا ينافي كونه وجوبا بوجوده بعض الجزئيات كسائر الكليات لثاني لو كان الوجوب موجودا
لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة بيان الزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان
وصفا قائما بوجوده بالواجب كان مختصا الى وصفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن
وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزال الوجوب
عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وتبينهما ان واجبة الواجب تكون للوجوب الممكن في عه
ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبه لاضرر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا
طريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف لم يكن والجواب اننا نسلم ان الوجود
ماه الواحيد بل نفسه وان الوجود على تقدير امكانه يكون جائز زوال في نفسه وانه يكون كذلك
لواحد ممكن ذات الواجب كالوجود والامتناع للواجب الا لا يكون وجوده ووجوبه وسائر
صفاته لذاته وان سميت كلاتها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا يوصفه
فمضيق لان المتنازع هو الوجود بمعنى ضرورة الوجود واقتضاه ولا خلاف في انه اذا كان احرا
محققا موجودا كان زائفا في الذهن والخارج جميعا لثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان
ممكنا لما فيحتاج الى الحد مقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا

٨ بان لوجوب والامكان لو كانا
موجودين لزم محالات احدها عدم
الصدق في عدم الشيء امكان
الواجب لان الوصف لا يوصف لاحتماله
الى الموصوف ممكن وللممكن نظرا
الى نفسه جار الزوال وايضا ان كان ماه
واجبة الشيء ممكنا فهو اول الثالث
تقدم الشيء على نفسه وانما تسلسل
ضرورة تقدم مقتضى الوجوب
لربع سبق وجود الممكن على امكانه
ضرورة تقدم المعارض على المعارض
لخامس قيام الصفة الموجودة
بالمدوم او بغير موصوفها ضرورة
ان امكان الشيء لكونه ذاتيا يكون
قبل وجوده ولا بد له من محل السادس
الاقبال ضرورة ان الامكان سمة
بين الممكن ووجوده ولو وجدنا حرا
فهمه فممكن الممكن مثله واجبا
او متمنعا في اكثر الوجوه للجواب
بجمل

واجبا بالذات او بالتعليل يصلح ميبا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب
 لازم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه وتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما قال
 ان وجوب الواجب بذات الواجب لا يوجب به اربع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض
 للممكن لم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المروض على العارض ولو باننا
 واللازم باطل لقطع صحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية
 دون الوجود فلا يلزم الاتقدم للماهية بمعنى الاحتياج اليها مد فوع بان المتنازع هو الامكان
 الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنها الحاس ان الامكان لو كان موجودا
 لازم بقائه بالمدوم او بغيره ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم
 ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون
 قباه اما بالممكن المدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون
 مفقضا الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات لادس ان الامكان نسبة
 بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنها فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او بمنزلة وبمده
 يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فاقبل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا ويلزم
 ان لا قد ادراكه له تحقق في الخارج ليركن اليه وبين الماهية تقدم وتأخر الاجنب العقل
 معنى انه اذا حتم الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض لاهية هو الامكان
 من غير لازم انقلاب بين الماهية ذاتها وهما لطيفة (قال اجم الخالف ٤) قد سقت اثارة الى الفرق
 بين المرحود والوجودى والاعبارى والعدمى والممكنات السابقة لاعتدات على ان ليس
 الوجوب وان كان محرم موجودى في الخارج من غير دلالة على كونها موجودين او عدمين
 وممكنات الخلف فمما تدل على انه مالمساعد من من غير دلالة على كونها موجودى او اعتباريين
 فاسماهما بهما المتيقرا على محل واحد الانا اقتضايا والقوم فالوجه الاول من عكسات الخالف
 وهو مختص بالوجوب له لو كان عدما لم يكن العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثبته ضرورة
 ان لوجوبه اكد الوجود واقترانه واللازم باطل لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده الجواب
 انه ليس عدما محسبا ليس له شأه الوجود بل هو امر اعتبارى مفهومة ضرورة الوجود
 واقضاؤه فيصلى مؤكداه الثاني ان الوجوب وان كان لو كانا عد من لازم ارتفاع التقضين
 لان بينهما احدى الالوجوب والالانسان ايضا عدما من لصدقهما على المتنع مع القطع
 بان الوجودى لا يصدق على المدوم وكون التقضين عدما بين هومعنى ارتفاعهما والجواب
 ان صدق الشيء على المدوم لا ينافي كونه مفهوما ما يوجد بعض افراده كالانسان الصادق
 على المتنع وعلى اقراسه وليس لالصدق بالوجود فى الوجودى ما يكون جمع افراده الممكنة
 موجودة لينة ولو سلم فلا يصح له كون التقضين عدما بين كيف وهو واقع كالاشاع
 والالامع والعمى والاعى وما ذكر من انه ارتفاع للتقضين ممنوع لمعنى ارتفاع التقضين
 في اعد من الالصدق على شيء من الالصدق الوجوب والالوجوب على شيء بل كانا متساويين
 عند كمال ذلك ارتفاعا للتقضين وليس متناه خلوا التقضين عن الوجود واشتوت في بعضها
 ما يكون الامتناع مدوما وكذا الامتناع لصدق على المدوم الممكن فان اشخاصه
 ذلك مجموعة اسم ارتفاع التقضين في التقضايا هو ان تصدق اقتضيانا المساقطان
 في نفسها ولا يثبت مدلولهما بل يثبت قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر
 النسب من المساواة والعموم والخصوص والبلانية فانها في المفردات تكون باسبصار
 صدقها على الشيء وفي التقضايا باسبار صدقها في بعضها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا

اباق الوجوب خالفان ١
 عند من لازم محالته
 الالعدم تكاد للوجود
 لثبته ضرورة ان الالصدق
 كذا ذلك ثبنا امتناعا للعدم محض
 معنى الالصدق
 كان عدما
 المتنع قلنا قد يكون
 الصادق على المدوم وجودا باعتبار
 بعض الافراد ولو سلم فقد يكون
 اقتضايا عدما بين كمال اشاع
 والالامع والعمى والالاعى ومعنى
 ارسع التقضين في المفردات عدم
 صدقهما على الشيء لالعدم
 عن الوجود واشتوت كما في التقضايا
 وذلك كالمساواة والعموم
 والخصوص والمساوية فانها
 في المفردات باسبار الصدق
 على ليس وفي التقضايا باعتبار
 سرتها في نفسها لتسلب الالامع
 عن الممكن والوجوب عن الواجب
 عدم عدم عرض لعل بل مطلقا
 لان امكانه لا ينافي كونه
 الوجوب فلا يمتنع ان يكون محمول
 حدى الالامع ضروريا كعدم الالامع
 فالامكان عدما يرد على ضرورة
 معنى انه يجب لو اصدق لعل
 الى الوجود لم معقول هو الامكان
 ومعنى امكانه لان ذلك الوصف
 الصادق عليه عدما ولا يمكنه
 انه لا يصدق عليه ذلك الوصف
 وكذا في الوجوب فان قيل ثبوت
 الشيء لشيء فرع ثبوت في نفسه قلنا
 مجموع في اشتوت معنى الصدق
 اذ كثير من الاوصاف سلى متى

الإنسان اخص من الحيوان فخاصه انكل ماصدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير
عكس واذا قلنا اضروية اخص من الدائمة فخاصه انه كلما صدقت الضرورية في نفس الامر
صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الابطاحب الضروري
يصدق بينهما الابطاحب الدائم وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الابطاحب الدائم
يصدق بينهما الابطاحب الضروري الثالث لو كان الوجود والامكان عديمين لالتحقق لهما
الابطاحب العقل لزمن ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا لاعتد فرض العقل واعتباره
وصنى الوجود والامكان لان ما لا يتحقق له الابطاحب العقل لا يقع وصفه لشيء الابطاحب الوجود واللازم
باطل لقطع بين الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل اولم يوجد والجواب
اما لا ينتمى الملازمة لجواز ان يكون المحمول محققا لا في العقل ويكون صدقه على الموضوع
دائما بل ضروريا في نفس الامر كقولنا احتقاع التقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري
صادق في نفس الامر مع انه لا يتحقق لعدم والامتناع الابطاحب العقل فكذا ههنا الوجود
والامكان عديميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر يجب
ان اذنبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجود والامكان اذ يقع انهما لو كانا عديمين
لزم سلب الوجود من الواجب والامكان من الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل
اولم يوجد لان عدمه في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لاقى معنى
لا امكان له والجواب المع فانه معنى قولنا امكانه لان ذلك الوصف الصادق على الموضوع
عديم ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق الدم والامتناع فلهذا
ذلك على انه لا تمايز في الاعداد اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء
لشيء مع ثبوته في نفسه فالا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا في نفسه بمعنى حصوله لشيء
في الخارج كياض الجسم واما بمعنى الجملة على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى
والنفاة لا موجود واجتماع التقيضين يمنع فلا ظا الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها
ثبوتية وبعضها سلبية (قال المحقق الخامس ٤) من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه
الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح وتلازم هذين اليمين ان تتقاربا مفهومهما مجازا
قد يجعل الثاني تعبيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع
والمحمول من غير ان يفتر الى برهان فانه معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى
الاحتياج ان كلاما من وجوده وعدمه يكون لاندازه بل لامر خارج فاقبل بمحتمل ان لا يكون
اندازه ولا امر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يتحكم به
من لا يأتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في دليله والتساوت
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا يتناقى البدهة على ما سبق واما ما ذهب اليه اكثرهم
من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال
المكلفين بالحكم مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تملق
بالفعل والترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بل امر مرجح بل من ترجح المختار احد
المساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بانساعده فضلا عن ان يكون ضروريا الى هذا يستدل
ههنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الغلاصة القائلون بالابطاحب
دون الاختيار فلا يلزمون وقوع تلك الاختلاف والاختصاصات بلا سبب بل يمترون
بامسنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها في الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع
الممكن بلا سبب (قال الاستدلال ٦) القائلون بان الحكم بامتناع الترجيح لا مرجح كسبي استدلوا

في الضرورة فاعلية باحتياج الممكن الى
المؤثر وامتناع ترجيح احد طرفيه
لا مرجح ووجه الصدق في محقق
التصور عبر قادح

٦ بان وقوع احدهما بلا سبب
يقضي رجحانه في انفساوى
وبانه لا بد من مرجح قبل الوجود
وهو وجودى يقوم بالمؤثر ضرورة
تأخر الارضه

عليه بوجهين الأول أن الامكان يستلزم تساوى الوجود والعدم : بالنسبة الى ذات الممكن وهذا
معنى اقتضاء ماهية الممكن لتساوى الطرفين و وقوع احدهما بالامر بجمع يستلزم رجسه
وهما متساويان والجواب أن التساوى بالنظر الى الذات قائم بيني الرجحان بحسب الذات وهو غير
لازم فان قبل الترجيح ذاته يمكن بالتفكير كان باثبات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع لجواز
ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن عالم بترجيح لم يوجد وترجمه امر حدث
بعد ان لم يكن فيكون وجوده بلائله من محل وليس هو الاثر لآخر معنى الترجيح فيكون هو المؤثر
لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون
الواقع هو العدم و لو سلم فقبل ترجيح وجود الممكن اوعده بالمؤثر ضروري البطلان والمدكور
في كلام الامام مكان الترجيح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يقع وقوعه
مع التساوى فكيف مع المرجوحة فالرجح لا يكون الاول جبا وهذا الوجوب مستند على الوجود
على ما سيأتي من ان وجود الممكن محض بوجوب بين سابق ولائق وهو نسبة بين المؤثر والآخر
بمعنى من حيث الاضافة الى المؤثر اي بما الى الاثر وجوباً بفتح سبقه على الوجود وكونه وصفاً
للمؤثر ليس بسيد سبباً وقد قال الامام في المباحث المشريقية انه على تقدير كونه ثبوتاً بمعنى عروضة
للمؤثر انه يصير محكوماً عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امراً محققاً متفقاً
على ما يوضح به في الخارج بل هو امر عقلي قائم بالنسور من الممكن ضد الحكم بمحدثه (قال ومن
افقوى شبه المكرى ٩) ذكر الامام من جانب المكرى امتناع وقوع الممكن بلا سبب
كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبهها منها انه لو احتاج
الممكن الى مؤثر فأنثريه فيه اما ان يكون حال وجوده وهو إيجاد الوجود وتحصيل الحاصل او حال
عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني عدم الذي كان الوجود اذى حصل وما ذكر في الموافف
من ان كون انثريه حال عدم باطل لانه جمع بين النقيضين ولان عدمه في صرف فلا يصح
اثراً ولاه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في انثريه بمعنى إيجاد
والا لما صرح ان انثريه حال الوجود إيجاد الموجود وحال عدمه جمع النقيضين على ان الوجه
الثالث ليس بتمام لان عدمه ربما يكون حادثاً لاستمراره لا يقال في الكلام اختصار والمراد ان
التأثير اعني من الإيجاد والاهدام اما حال الوجود وهو باطل لانه إيجاد الموجود واما حال عدمه
وهو باطل لانه جمع النقيضين ولان عدمه في محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله
فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان عدمه على تقدير كونه اثراً ما يستند الى مؤثر عدمه
لا وجود وبهذا تبين ان ليس قوله وانه في محض او قوله ولاه مستمر ابتداء شبهة على ان
التأثير بمعنى ان الممكن لو امتنع الى مؤثر في وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه في محض
ولاه مستمر كيف وقد اورد به ذلك هذه الشبهة وبينها والمذكور في كلام الامام ان التأثير
حال عدمه باطل لانه لا اثر حيث فلا تأثير لانه اما عين الاثر او ملوومه بناء على كون الممولول
متأخراً عن الملة مع الملة بحسب الزمان والجواب لما تخفرت ان انثريه حال الوجود فلا يراد إيجاد
الموجود بالوجود الحاصل بهذا الإيجاد فلا تم استحالته كافي القائل فان السواد قائم بالجسم الاسود
بهذا السواد وان اريد بوجوده آخر سابق فلا تم لزومه فان الوجود الحاصل بقاءً متأثراً بمسار له
وقد تخفرت ان التأثير حال عدمه ولا جمع بين النقيضين لان الاثر عقب آناً تأثيره بناء على
ان المؤثر سابق على الاثر بل زمان ايضاً ومعنى امتناع الخلف انه لا يتخللها أن وكان هذا مراد
من اجاب بان مجرد المؤثر يستلزم وجوده لا أثره على معنى ان وجود الاثر يحصل عقب وجود المؤثر
بصفة المؤثرية وهو معنى انثريه فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تأثيره في الممكن اخراجه

٩ ان انثريه حال الوجود إيجاد
لوجود وحال عدمه جمع بين
النقيضين وان الضرورة قاصية
بوقوع الترجيح لآخر حرج في مثل
الهابس من السع يسلك احد
الطرفين والعطشان يشرب احد
الماثمين مع التساوى وان الدم في
محض لا يصلح ترا الجواب الى الاول
ان الحاصل إيجاد الموجود بوجوب
حاصل مع هذا الإيجاد وهو قبل لازم
عائنه ان الوجود يقارن الإيجاد بالزمان
وهو لا ينافي التأخر بالذات وعن الثاني
الاولى على تقدير التسليم ترجيح
المختار احد المتساويين بلا تخصيص
لا الترجيح بلا سبب فان قيل هذا
الاختيار والترجح وقع بلا سبب قلنا
تم بل بالادارة التي من سبب الترجيح
واخصيص وعن الثالث انه عدم
مضاف مستند الى عدم الملة بمعنى
ان العقل يحكم به عدم عدمه هلته
واما التمسك بل الملة لكونها
تقبض اللاهية ثبوتية وكذا
موصوفها وبان تأثيرها في الملة
او الوجود او الموصوفة وبشكل
باطل لما سبق وبانه لو وجدت
المؤثرية والملاحة تسلسلت فضعفه
ظاهر متن

من عدم الى الوجود ومنها الملوامتن وقوع الممكن بلا مؤثر وترجمه بلا مرجح لا وقع واللازم
بالحل بحكم الضرورة في مثل العطشان يشرب احدا للمائتين والجامع يأكل احد الرغبةين والهابط
من السبع يسلك احد الطريقتين مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم
المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجمه احد طريقه بلا مرجح
بل من ترجيح الخيار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع
فان قيل هذا الاختيار والترجح امر ممكن وقع بلا حجب وفيه المطالب قلنا ممنوع بل انما
وقع بالارادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى
المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم بالحل لان الصدم في محض لا يصلح ازا
والجواب ان عدم ان لم يصلح ازا فنعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود وعدمه بالمظهر
الى ذات الممكن لكن لا يحتاج عدمه الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان مقتضى
فيه سالم من المانع وان صلح ازا فنعنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفي
صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس نفي صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما ينصف
بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدمه وجوده بمعنى احتياجه
اليه عند العقل حيث يحكم بانه اما يفي على عدمه الاصل او انصف بعده الطاري
بناء على عدمه وجوده مستمر او طارئا فان قبل عدمه لا يصلح له لان العلة مجردة (كونها)
تفرض اللاحية العدمية فيعترض موصوف وجودي ولاه لا تمار في الاعداد فلا يصلح بعضها
علة وبعضها معلول قلنا مجرد صورة السلب والصدق على المدوم في الجملة لا يقتضي كون
المفهوم الكلبي عديميا بجميع حركاته ولو لم تفرض العدمي لابلز ان يكون وجوديا وقد سبق
مثل ذلك وعدم تمايز الاعداد متنوع والعقبيق ان تساوى طرفي الممكن ليس الا في العقل
خارجا لا يكون لاعقلا وعدمه العلة او عدم الممكن ليس نفي صرفا بل كل منهما ثابت في العقل
بما تراز عن الآخر فصالح احدهما علة الآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح عليه للوجود
لزم انسداد باب اثبات الصانع ان ذلك مما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج
الى مؤثر متأثيره اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيه بالوجود اذ لا يسل غير ذلك والكل
باطل لما مر في ثبوتية المدوم ومحمولية الماهية ومن ان الماهية ماهية الوجود وجود
والموصوفة موصوفة سواء وجد اتم او لم يجد وان الوجود حال لا تأثير فيه وان الموصوفة
امر اعتباري لا تصح له في الابدان والجواب ان اثبات في الماهية بان يجعلها متعققة لا بان
يجعلها ماهية اولى للوجود الخاص بان يحصل للماهية لان يجهه وجودا ومنها انه لو وجدت
مؤثره في المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا يمكن له مؤثر واحتياج حال
ولا يندفع بان مؤثره في المؤثر في الممكن واحتياج الاحتياج عنه لان ذلك يمتنع في الامور التي
يها تحقق في لايمان والجواب ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا
والممكن محتاجا على سابق غير مرة وما يقال من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان
جهلا لانتفاء المطابقة وان كلاهما صفة قبل اذهان فيستحيل قيامها بالذهن بخلافه ان
عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت وان الحاصل
قبل اذهان هو كون الشيء بحيث اذ تعقه ذهن حصل فيه مقول هو المؤثرية او الحاجة
(قال المصنف السادس) قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض
المتكلمين لا مكانه وعد قدره المتكلمين لحدوثه وقيل لا مكانه مع الحدوث وقبل بشرط الحدوث
اختصت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لا مظهر كون الشيء غير مقتضى الوجود او لعدم

٤ العقل يحكم بالاحتياج بمجرد
ملاحظة كون الذات غير مقتضية
للوجود وعدمه فيكون المحو هو
الامكان للاحداث مستقلا او شرطا
او شرطا كيف والحدوث صفة
للوجود المتأخر عن التأثير
عن الاحتياج وكثير من المتكلمين
عكسوا الدعوى والعلل والاطال
فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد
ملاحظة ان الشيء لم يكن مكان
فيكون المحو هو الحدوث لا الامكان
كيف وهو كناية نسبة الماهية الى
الوجود المتأخر عن الاحتياج
والجواب باننا لا نفي ان الامكان
يتحقق فيوجب احتياج بل ان
العقل يلاحظ الامكان فيحكم
بالاحتياج كما يقال علة الاحتياج
الى الخير هو الخير جوابهم بعينه
والاعتراض بانه لا احتياج حال
البقاء لان التأثير حال البقاء في
الوجود تحصيل الحاصل قبل وفي
البقاء اولى امر متعبد تأثير في غير
البقي جاز في الامكان مع زيادة حال
ما قبل الوجود فانه في محض
والجواب ان معنى الاحتياج الى
المؤثر توقف الوجود او لعدم
او استمراره على امر ما من

بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الاسباب خارج وهو معنى الاحتياج سواء
 لاحظ كونه مسوقا بالعدم اولم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب الخائف بان الحدوث وصف
 الوجود - آخر عنه كونه عبارة عن سبقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر
 وهو عن الاحتياج اليه وهو عن حلة الاحتياج وجريها وشروطها فلو كان الحدوث حلة
 للاحتياج او جرها او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين
 فقاروا سبب الاحتياج هو الحدوث لان الفعل اذا لاحظ كونه الشيء مما يوجد بعد عدم حكم
 باحتياجه الى حلة تنفجره من عدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم
 ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود الى الملازمة في تأخر عن الوجود المتأخر عن
 التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه الملازمة انما هي بحسب الفعل بمعنى انه
 يلاحظ الامكان والحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال حلة الحصول في الخير هو التحصيل لا بحسب
 الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين
 في ابطال الملازمة واما في الالبات فكلام المتأخرين اظهره فيقولوا جدر واعتض به لو كان
 حلة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان والحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما
 حلة القاء لدوام العلول بدوام الملازمة واللام باطل لان التأثير جتهد اما في الوجود وقد حصل
 بمجرد وجود المؤثر فلم يتحصل الحاصل بمحصل سابق واما في السداد في امر آخر متجدد
 وهو تأثير في غير الشيء الممكن والحادث فلم يستدعها من المؤثر وفي كون الامكان حلة
 الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه في بعض ازلي
 لا يعقل له مؤثر ولجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له
 او لعدمه واستقرارهما على تحقق امر او انتفاءه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام اثر بدوام
 المؤثر واذ انقضت فاستمرار الوجود اعني القاء ليس الا وحودا مأمورا بالامتناع الى الزمان الذي
 وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستر لا يدل على معارضة البقاء لمطلق الوجود ولا تراخ في ذلك
 (قال المصنف سابقا) الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية
 لاحدهما عن الآخر وقيل بعدم اولي للممكن جوهره كان ارضاء زايلا او باقيا لتصفقه
 بدون تحقق سبب مؤثر ولمصولة بانتفاء شيء من امراء الملازمة التامة للوجود المتغير ان تحقق
 جريها ورد بان الممكن كما يستد وجوده الى وجود الملازمة يستد عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم
 المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض اولم يتحقق وهذا لعدم لا يقتضي
 اولوية عدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء لعدمه وقيل بعدم اولي
 الاعراض السابقة كالمركة والزمان واصوت وصفاتها بل يدل امتناع البقاء عليها والذي
 يقتضيه النظر الصائب انه ان اردت بالاولوية الوجود او لعدمه ترجمه بالنظر الى ذات الممكن
 بحيث يقع لامتناع خارج فبطالة ضروري لانه حيث يكون واجبا او امتناعا لا يمكنه فاقبل
 هذا عما يلزم لولم يكن وقوع الطرف الآخر مرجح خارجي قلنا فيوقوف وقوع الطرف
 الاول الى عدم المرح الخارج وان اردت بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع نفسه شرطه
 وموانعه وكثرة اتصاف اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اردت ان الممكن قد يكون
 يجب اذا لاحظ الفعل وحد فيه نوع اقتضاء للوجود او لعدمه لا الى حد الوجوب ليلزم كونه
 واجبا او امتناعا فلا يظهر امتناعه واستدلال الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد
 الطرفين اولي للممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية لما ان يمنع وقوع الطرف الآخر فيكون
 الطرف الاول واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او امتناعا هذا حلف واما ان يمكن

٧ لا اولوية في نحدد طرفي الممكن نظرا
 الى ذاته وقيل بالاولوية بعدم مطلقا
 وقيل في الاعراض السابقة والظاهر
 انه ان اردت بالاولوية بحيث يستعني
 الوقوع عن سبب ضروري
 الطلال وان اردت القرب الى الوقوع
 لفئة الشروط والموانع وكثرة اتصاف
 الاسباب فاستدل الى البرهان اريد
 اقتضاء ما للوجود او لعدمه لا الى
 حد الوجوب محتمل والاستدلال
 على امتناعه بانه ان امتنع مع تلك
 الاولوية وقوع الطرف الآخر
 وجب هذا وان امكن فاما لامتناع
 فيرجع المرح او بسبب فيوقوف
 هذا على عدمه فلا يكون اولي لذاته
 وبما اقتضاء التساوي يتناقض اقتضاء
 اولوية أحدهما بولاه ان تكن زوالها
 سبب لم تكن ذاتية بل متوقفة على
 عدمه وان لم يكن كانت الملازمة
 واجبة او امتنع ضعف لان المتوقف
 على عدم ذلك الدم هو الوقوع
 لا الاولوية ولان عدم اقتضاء
 احدهما غير اقتضاء التساوي بولاه
 لا يلزم من امتناع زوال اولوية طرف
 وقوعه فضلا عن كونه ضروريا
 في وقوع الآخر بالاولوية خارجة
 منهية الى حد الوجوب من

وحيث قد وقعوه اما ان يكون بلا سبب يرجع فيلزم ترجيح المرجوح اعني الطرف العير الاول
او يكون بسبب فيبدل رجحانه فيكون وقوع الطرف الاول متوقفا على عدم ذلك السبب
فلا يكون اولي بالظفر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لا يلزم
من توقف الوقوع على امر متوقف الاولوية عليه حتى يلزم كونهما غير ذاتية وذلك لان التقديم
ان المراد بهما رجحان ما لا الى حد الوجوب انما ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم
بالظفر الى ذاته لما ان كلاهما لا يكون الا بالعدم فلو اقتضى احدهما لذاته لم اجتماع المتسافين
اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي
وقوع احدهما وهو لا ينشأ في اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ماهو المراد
بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولي لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية لسبب
اولا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يزول
بغير وان لم يمكن كان الطرف الاول ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان
هو الوجود ومنه ان الكمال هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود والعدم
بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه
يوازن مقتضى ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء
اسباب خارجية تنهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون الاولوية الذاتية بحالها باقية
غير زائلة (قال ادلبي من ذلك ٢) يعني انه لا يكتفي في الوقوع بمجرد الاولوية بل لابد من انتهاء
الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممكنا بغير اذنا وجاز وقوعه ايضا تلك وقوع الطرف
الاول تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالتين حيث لم يوجد التبعثر الاولوية ترجحا بالمرجع
فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعد ما رددت يمنع عدمه ضرورة
امتناع لوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة اشترط المحمول فان قبل سبق
الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان ففضاه واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فثلاثة
اما ان يراد الاحتياج في الوجود المعنى وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين متميزين
في الخارج يتوقف احدهما على الاخر وكلاهما فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه
لانتم ما اوفى الوجود المعنى وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل
الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السابق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند
ملاحظة هذه المسائل واعتبار الترتيب فيها يهنا فله يحكم قطعا بأنه مالم يتحقق حالة الممكن
لم يجب هو مالم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى
العلة لساقصة بل التام والوجوب اذا كان ما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة اتمامه
فيكون متقدما عليه لانتاخر قلنا جزء العلة اتم ما يتوقف عليه المعلوم في الخارج لا في اعتبار
العقل واسم فالوجوب ينسب بالنسبة الى حالة ناقصة هي جيع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب
فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب اضعف فيما يصدر عن الضاحل بالاختيار
لان الوجوب يناق الاختيار وحيث قد تضمن ذلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق
الوجوب الا بعد تحقق الاحبار وكون المعلوم واجبا بالاختيار لا يناق كونه مختارا بل يحققه
(قال المنهج الثالث في القدم والحديث ٢) والمتصفح لما حقه هو الوجود واما الموجود جاعلها
وقد ينصف بهما العدم يقال لعدم التبر المسوق للوجود قديم والمسوق حانت ثم كل من القدم
والحديث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية
بغير والحديث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص التبر بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية

٢ لان الوقوع تارة واللا وقوع اخرى
من استواء الحالتين ترجح ملامرجع
فالممكن مالم يجب ضرورة لم يوجد
وحين الوجود امتنع عدمه فوجوده
محفوظ ووجود بين سابق ولاحق
وايس معنى السبق الاحتياج في
التعقل والتعقل بل في اعتبار العقل
عند ملاحظة هذه المسائل وهي انه
يحكم بأنه لم يوجد مالم يجب وهذا
الوجوب لا ينشأ في الاختيار لكونه
بالاختيار الذي هو من تمام العلة

من

٣ وفيه بحثان البحث الاول قد يراد
بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية
به وقد يخص العير بالعدم وهو
المتعارف وقد يقال باعتبار تفاوت
ما مضى من زمان الوجود زيادة
ونقصا فانتم الذي احص من
الزمان وهو من الاضافي والحديث
من العكس

بالعدم والمحدوث المسبوق به وهو معنى الخروج من الوجود ويعنى زمانيا وهذا هو التعارض عند الجمهور وأما الإضافي فغيره بالقدم كونه ماضى من زمان وجود الشيء أثر والمحدث كونه أقل فاعلم الذاتى أخص من الزمانى والزمانى من الإضافى يعنى أن كل ما ليس مسبقا بالغير أصلا ليس مسبقا بالعدم ولا عكس كفى صفاتنا واجب وكل ما ليس مسبقا بالعدم ماضى من زمان وجوده يكون أكثر النسبة إلى ما حدث بعده ولا عكس كالأب فله أقدم من الابن وليس قديما بل زمان والمحدث الإضافى أخص من الزمانى من الذاتى يعنى أن كل ما يكون زمان وجوده الماضى أقل فهو مسبق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبق بالعدم فهو مسبق بالغير ولا عكس (قال ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سبأنى من أدلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من أن صفات الله تعالى واجبة أو قديمة بالذات فخصه بذات الواجب يعنى أنها لا تتغير في غير الذات وأما القديم بل زمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالجبريات والأفلاك وغير ذلك على ما سبأنى والمتكلمون مناقضات الله تعالى فقط حيث يثبتون ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بل زمان وأما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنقضوا القدم الزمانى أيضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بأصناف الثلاثة القديمة إلا أن الفاسقين منهم بالخلال اثبتوا لله تعالى أحوالا أربعة هي الصلابة والفساد رية والحياة والموجودية وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات وزاد أبو هاشم حالة خامسة على الثلاث بصفة للذات هي الأبهة فزعمهم القول بتمدد القدماء وهذا تفصيل ما قاله الإمام في المحصل أن المعتزلة وإن بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لأنهم قالوا الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات ثابتة في الأزل على هذا القول أمور قديمة ولا معنى للقديم إلا ذلك واعترض عليه الحكم المحقق بأنهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجهلون الأحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الإمام من تعسير القدم عمالاول لوجوده إلا أن يغير التفسير ويقول القديم عمالاول لثبوته وكان في قول الإمام ولا معنى للقديم إلا ذلك دفعا لهذا الاعتراض أى لأننى بالوجود الأما عن الثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لاول لوجوده ولاول لثبوته حتى لو نفى في اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت وما نقل في المواقف عن الإمام أن الأحوال الأربعة هي الوجود والحياة والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح (قال والقديم بل زمان يمتنع استناده إلى المختار) يعنى أن المؤثر المختار لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم لأن القصد اعلم بتوجه إلى تحصيل ما ليس بمحصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والرايع فيه مكابرة وما نقل في المواقف عن الأدهى له قال سبق الإيجاد قصدا كسبق الإيجاد إيجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون أثرهما قديما فلا يوجد في كتاب الابتكار إلا ما قال على سبيل الاعتراض من أنه لا يمتنع أن يكون وجود العالم إراليا مستندا إلى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود لا تقدم الذات على حركة اليد والغائم وهو لا يشعر بثباته على كون الواجب مختارا لا موجدًا وهذا مثل بركة اليد وللحسام واقتصر في الجواب على دفع السند قائلا لأن سلم السناد حركة الحاتم إلى حركة اليد بل هما معلولان لآخر خارج نهمه شرح في شرح الأشارات بأن الفلاسفة لم يدعوا إلى أن القديم يمتنع أن يكون فضلا لفعل مختار ولا إلى أن المبدأ الأول ليس بقادر مختار بل إلى أن قدرته واختياره لا يوجدان كثر في ذاته وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية الجبريين من ذوى الطبعات الجسمانية وإلى أنه لا شيء في فاعليته وأن العالم أولى مستند اليه وان خبير بأن هذا احتراز عن شناعة في القدرة والاختيار عن الصانع والافتقار عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار أشهر من أن يمتنع (قال دون الموجب) أى لو أمكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الأثر القديم إليه بل وجب أن يكون

أما بالزمان فثبت الفلاسفة كثيرا من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى وزعم المعتزلة حيث جعلوا العالمية والقدرة والحياة والموجودية أحوالا ثابتة في الأزل مع الذات ولاننى بالوجود الأما عن الثبوت

٢ لأن القصد إلى الإيجاد مقادير ضرورة والمنازع مكابر معن

٧ لو أمكن إذ في الخلف عن تمام المسئلة ترجع ملامر حرج وما يقال أن التأثير حال البناء الإيجاد للوجود مدفوع لما سبق معن

حلوله الاول وسأمر ما صدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة والالكا. وجوده بعد ذلك
 ترجحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد في الازل مع استواء الحاصلين نظرا الى تمام
 العلة واستدل الامام على امتناع استناد التسليم الى الموجب ايضا بآثاره فثبت امتناع ان يكون
 حلل بقاءه والبالغ من استحالة الوجود فثبت ان يكون حال حدوثه واحده فيكون حادثا لا قديما
 وجوابه ما سبق ان المتعاضدات الوجودية بوجودها حاصل بغير هذا الاتحاد وهو غير لازم واحسن
 تأثير المؤثر في الشيء واتحاده بالحلل بقاءه هو ان وجوده يقتل وجود المؤثر ويؤدموه من غير
 ان يكون هناك تفصيل مالم يكن حاصل بالزمان حدوثه (قال القلندي يتبع ص ٩٦) لما منع اسناد
 القديم الى الفاضل بالاختيار فثبت قدمه لا يمتنع عدمه لانه واجب لذاته وامتناع عدمه
 ظاهر ولما يمكن مستند الى الواجب بطريق الائتلاف اما بالواسطة كحلوله الاول او بوسائط
 قديمة كما ثبت في الثالث للسبائي من امتناع انفسل في الماضي كما يتبع عدمه لانه ما كان من مقتضيات
 ذات الواجب ولو ازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال
 فثبت ان لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون
 حادثا وتكلامه في القديم فان قيل فانه قديم المتعاضدات كان واجبا لا يمكن ان يمتنع عدم الشيء
 لاننا في امكانه الذي يجوز ان لا يكون ذلك لذاته بل لغيره المتعاضدات فثبت امكان الواجب قلنا
 بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من حلوله قديما يمنع ادمه وانما ذلك على رأي الفلاسفة
 فان قيل صفات الواجب عدمه موجودات قديمة فيجب استنادها اليه بطريق الاختيار وبتعيين
 الاختيار قضا عليه الاحتياج الى المؤثر عدم الحادث لا الامكان وصفات الواجب وان كانت
 قد غرقت في ذاته لا تكون آثارا له وانما يتبع عدمها لكونها من لوازم الذات او لمصلحة ذاتها وتاثيرها
 انما يكون بين المتعاضدين ولا تايدها وسبب هذا في الابد يان (قال دعوت الفلاسفة ان كل حادث
 اى موجود بعد اقدم مسبوق بمادة ومدة وعرضا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا
 او هو لانه ان كان صورة او متعلقا ان كان قضا والمدة الزمان وبنا على ذلك قدم المادة والزمان
 لا يمكن ان يحل هذا السواد وبين هذه النفس مثلا قديم لها ظهورا زمانها ولا معنى ارق كل مادة
 مادة الى ابدية كافي الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة
 ان كلامها جزء متحرك معها وهو محال للسبائي بخلاف الحركة والزمان فانها على التجدد
 والاقضاء بل معنى الابد ان يكون المركب مادة بسيطة قديمة في الحاصل للصور والافراض الحادثة
 ادلوا كانت حادثة لكاملها مادة اخرى وتسلسل واحضوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل
 وجوده يمكن لانواع الانقلاب وكل ممكن في امكان وهو موجودى لماسنى من الابد وليس بغيره
 لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعى محلا موجودا ليس عرضى ذلك الحادث لا شاع
 تقدم الشيء على نفسه والامرا مفعلا منه لانه لا معنى لتقبل امكان الشيء بالامر المفصل
 عنه بل متعلق به وهو المعنى بالمادة وبأنهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون
 قائما بالفاعل فاسد لانه محال بالاكتمال بعد ما يفقد هذا مقدور اكونه ممكنا وذلك غير
 مقدور لكونه ممكنا لانه لا يكون الا بالتحقق الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل على محض
 بالمكنة التسليم كالوجود والجبريات فانها ممكنة وامانة لها قلنا امكانها قلة بها فليس القديم
 حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعى محلا غير ذلك قيل امكان الشيء صفته له
 فيقوم الابد واوله قيامه بمسألة كافي الصور والافراض لم يكن ذلك الاحال وجودها والكلام
 في قبل الوجود قلنا منور من كلامهم ما يقع هنا اشكال والجواب انه ان لم يوجد بالامكان الامكان
 الداعي للازم لاهية المركب فلا تسلم انه وجودى بمعنى كونه امر احتمالي يستدعى محلا موجودا

٦ انه اما واجب في مستند الابد المحل
 الالهي ابتداء او امتناع
 التسلسل من غير توقف على شرط
 حادث ضرورة فلو عدمه عدم الواجب
 فان قيل فلا يكون الا واجبا قلنا
 امتناع لعدم تمامه لوجوده لا يستلزم
 الرجوع الذاتي للمعنى في معنى

٧ مسوق عمدة ومدة اما المادة ولانه
 قبل الوجود ممكن وان كان وجودى
 يستلزم الى المحل وليس هو الحادث
 لا امتناع تقسيم الشيء على نفسه بخلاف
 امكان القديم ووبانه ان اريد الامكان
 الدقيق فلا تسلم انه وجودى وان اريد
 الاستعدادى المتأخر له في اقتضاء
 الزمان والتمات والحق فلا تسلم
 ان كل حادث ممكن معنى

٩ دوام المعلوم بدوام علته الثابتة
ضروري فمتبع استناد الحوادث
الى القديم بل لانه من سبب حوادث
متعاقبة مفيدة استمدادات متعاقبة
مستفجرة الى محل متعلق به فلما تقدم
تخارج وجود الجادس في شاة متن

في الخارج وقد مر بين ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستمدادي فلان لم ان كل
حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستمدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة
وامور معدة لها الوجود ذلك الحوادث ولا يكون هذا من التقلب في شيء لان المقابل للوجود
والامتناع هو الامكان الناق لا الاستمدادي وفي قوله المتخالف له اشارة الى التباين بين الامكانين
وذلك من وجوه احدها ان الناق لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه
على السواء والاستمدادي يقتضيه لانه حالة مفرقة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وايضا الحوادث
ونتيجة ان الاستمدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استمداد المصنف للانسانية اقرب من استمداد
السلطة وهو من التطفة وهو المادة الثابتة وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى
ان الهول الاول ابعدا لكل ولا ذلك الامكان الناق فله ان تصور تفاوت واختلاف في امكان
وجود الانسان للمعينة ولبتوهم من تفاوته صد اعتبار التعلق بأمر خارج كامكان وجود الانسان
للمعينة بالنظر الى العلة والمصنف مثلا فلهذا الى الاستمدادي ونقته ان الناق اعتبار عقلي
لا تحقق له في الابعان بخلاف الاستمدادي فانه كيفية حاصلة لشيء مهينة له لا حاصلة الفاعل
وجود الحوادث فيه كاصورة والمرض اوسع كالفلس مختلفة بالقرب والبعد والشد والضعف
بحسب حدوث شرط شرط وارتضاع مانع مانع محتملة بقوة عند عدم الحادث زائلة عند
وجوده ككون الجسم في اواسط الحيز عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال يوجب فيه
تولد (قال فارقل ٩) ايمان للفلاسفة في النقص عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد
الامكان الناق ومعنى كون امكان الحوادث قبل وجوده وجودا يملؤه موضوع موجود في الخارج
وتقريره ان الامكان لا يحسنه يكون بالقياس الوجود والوجود اما بالذات كوجود النقص في نفسه
واما بالعرض كوجود الجسم ابيض اما لا يمكن بالقياس الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد
شيء شيئا آخر او يوجد له شيء آخر كالبعض للجسم والصورة للمادة والفلس للشد ولا حاء
في احياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو
امكان وجود الشيء في نفسه ذلك الشيء ان كان مرتبطا بوجوده بالنظر الى كون بحيث اذا وجد
كان موجودا في غيره كالعرض والصورة اوسع غيره كالفلس فهو كالاول في الاحتياج الى الموضوع
يقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع اومه بالقوة فهو
صفة للموضوع من حيث هو فاعرض في موضوع وصفه لشيء من حيث هو بالقياس اليه
كصافه المصاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء مرتبطا بوجوده بالعرض بل يكون قائما بنفسه من غير
تعلق بموضوع او مادة مثله لا يميز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه
دلا على انه بشيء من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه
ظاهر لان اشكال حاد ولانه لو ثبت ان امكان الحوادث عرضية بحلا واستدل على ذلك
استدلالا فاسدا بالاول يمكن امكان الحوادث امرا موجودا لم يكن الحوادث امكان وجوده لم يكن
ممكن الوجود على ما في الفناء لم ينجح الى ما ذكر من التفصيل وتاثيرهما ان المراد الامكان
الاستمدادي والدليل قائم على بونه لكل حادث وتقريره ان العلة الثابتة للحادث لا يميز ان يكون
ذات القديم وحدها مع شرط قديم والا زمن قدم الحادث لان الماحول دائم بدوام علته الثابتة بالضرورة
لنفي التعلق من الترتيب ملازم بل لابد من شرط حادث وحده ثم يتوقف على شرط آخر
حادث ومكذبا الى عبر النهاية ويتمتع توقف الحادث على تلك الحوادث جلة لان شاع التسلسل
ولان مجموعها بمحدود ينتقل الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لابد
من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا لاحق من غير اجتماع في الوجود كالحرركات

والاوضاع العقلية وبحصل بحسبها الحوادث حالات مفرقة الى الفئتان من الملة هي استعداداته
 المتفاوتة في القرب والبعد المقترة الى محل ليس هو نفس الحوادث ولا امر مفصلا عنه لا تقدم
 بل متعلقا به هو المعنى المأذة وهذا ايضا ضعيف لا يثبت على كون لصانع القديم موجبا بالذات
 اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التي من شأنها الترحيح
 والخصيص من غير توقف على شرط حادث (قال واما الملة ٢) احبوا على كون الحادث
 مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لابد من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد
 حصول ذلك بحيث لا يمتنع التقدم والآخر وما ذاك الا بالزمان وبثبتهما انه لا معنى للحادث
 الا ما يكون وجوده مسبوقا بعدم وطلهران سبق عدم الشيء على وجوده لا يقبل الا بالزمان
 وهذا لا يفرق بيني على ان تقدم امر وجودي وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض باننا لا نسلم
 انه وجودي بل اعتباري يعرض لعدم ايضا والحكم فثبوت الوهم وحكمه مردود كما في تحرير
 الباربي حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما شاهد من الموجودات متغيرة وانما يثبت على صحة
 الحكم بان هذا متقدم على ذلك كتقدم الحوادث على وجوده واحتماله انه حكم على ضروري
 وزمان عروض التقدم لاسمه والجواب ان معنى الاول على انفسار كل حادب المسبق حوادث
 متعاقبة وقد مر ما فيه ومنى الثاني على ما ذهب اليه املاصة من اقسام التقدم والتأخر
 والمعية مضمرة بحكم الاستغناء في خمسة يعني ان كلاهما يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد
 على حركة المشاع واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما
 بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حسية بان يكون الحكم بالترتيب
 وتقدم البعض على البعض ما حوزا من الحسن لكونه في الامور المحسوسة وقد يكون عقلية
 بان يكون ذلك بحكم العقل كونه في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون
 بحسب الوضع وذلك كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم البنس على النوع
 وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان
 والمتكلمون بنمو الحصر ونظام الاستغناء وتقصوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم
 الاسم على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان لان كلامي الاسم
 واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يقال في بيان الحصر من ان التقدم والتأخر ان لم يتجسما
 في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا
 فان لم يتنجس التأخر الى التقدم فبالشرف وان اجتمعا فان كان التقدم مؤثرا في التأخر فبالعلية
 والا فبالطبع او ان التقدم ان توقف وجوده للتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف
 فالتقدم ان كان بالظن الى كمال لا تقدم فبالشرف والا فان كان بالظن الى مبدأ محدود فبالرتبة والا
 فبالزمان او ان التقدم ما حقيق يكون بحسب الامر نفسه فلا يبدل باعتبار المتبر واما اعتباري
 يقابله والاول ان كان بالظن الى الذات فطبع وان كان بالظن الى الوجود فان كان وجوده للتأخر
 مشروطا بغضاه وجوده للتقدم فبالزمان والا فبالعلة والثاني يقتصر بالحالة الجديدة الاعتبار
 فان كان كما لا في التقدم فبالشرف والاقبازية فلا خفاء في انه ليس الاوجه ضط معان التقدم
 بالطبع قد يكون بالظن الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون لعدم وجوده وعدم
 تمام الوجود فالزمان بالمعنى الذي ذكره فيما شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب
 ولان بواسطة الزمان فيكون من التقدم بشير العلية والطبع ورتبة والشرف تقدم لا يقتصر الزمان يقع
 فيه التقدم والتأخر فيصير زمان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون
 صكل حادث مسبوقا بالزمان ولا بضرنا في استغنائه عن الزمان تبعه مثل هذا التقدم
 زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون التقدم حاصلًا

٢ فلان تماثل في الوقت وسبق الازمان
 على الوجود لا يقتصر الا بالزمان
 ورد بان معنى الاول في الامر الثاني
 على ما زعموا ان السابق قبل اللاحق
 اما بالعلية او بالطبع او بالزمان
 او بالسرف او بالرتبة الحسية والعقلية
 طبعًا او وضعًا وعدا قد يكون بلدات
 كما في اجزاء الزمان من غير اقتدار
 ان زمان آخر ولا بضرنا لسميته زمانيا
 على ما قال بعضهم ان السابق بالزمان
 قسمان ومصه ان الحقيق منه ليس
 الا الذي هي مما بين اجزاء الزمان واما
 يمرض للغير واسطته حتى ان معنى
 تقدم الاب على الابن تقدم زمانه
 على زمانه وقد برع الرببي والشرفي
 ايضا الى الزمان ولا زمانى ما بالطبع
 فيفحص التقدم بالحقبة فيلجأ بان
 وما بالطبع

متن

في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق
 المتأخر من غير ان يكون في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقيقة
 هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يمرض الفيلسوف واسطه اذ لمعنى لتقدم الاب على الابن التقدم
 زمانه على زمانه حتى لو ارد بالتقدم الحقيقي ما يستغنى عن الواسطة لم يتناول هذا القسم
 وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم
 بالترقي فاجاب ان الزمان لان معنى تقدم مكان على آخر اذ زمان الوصول اليه قبل زمان
 الوصول الى الآخر ومعنى تقدم المجلس على التويع ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظته
 قبل زمان الاخذ في التويع ومعنى تقدم المعلم على التلميذ ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس
 اولى اشروع في الامور فيعود الى الزماني بوسط والاوسط وان التقدم الزماني راجع الى تقدم
 بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة لزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة
 فالتقدم الحقيقي هو الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا في تحققه
 الى التقدم من غير احتياج لتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود متأخر
 ولا ذلك في الذي بالطبع وللمسؤول التسليم لم الغالبة فيه تردد فعلى الاول يكون
 التقدم ولذا آخر العلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد توجد ذات المتقدم بدون
 ذات المتأخر بان يتحقق بعض شروط التأخر والتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما
 ولتأخر يتلوه وجودا لا عدما ولما بالظن الى وصف التقدم وتأخره في كل مقدم ومتأخر
 تلازم وجودا وعدما لكونها متضادين لكن اذا اعتبرنا من قسم واحد فان تضاد التقدم
 بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية او الزماني او الزماني والشرف وعلى هذا قياس
 سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات
 وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما
 بالذات معني ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كافي العلية
 فان ذات اثنين لا يتم ولا يستلزم بدون الواحد ولا خلاف في ان هذا انما هو في الجز دون الشرط
 فالحكم ليس بكل على ما يشره طاهر عبارة الموافقات (فان من ههنا ترددوا) قد اذنت
 المسارات في ان مقولية التقدم وتأخره المعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك
 العلفي ان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب انما يكسب ان يكون موضوعا بمعنى مشترك بين
 الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اول حيث يكون باحذر
 الى الذات وفي اقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العلفية وكان هذا معني على ان الكل عاقل
 التقدم بالعلية وبالطبع والزمان اولى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو
 كون الشيء محتاجا اليه والاديس لفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال اكل مشترك في
 معنى واحد وهو ان التقدم امر زائدا لا محذور للتأخر كالنار في الذي بالعلية وكونه
 مقوما لشرطا في الذي بالطبع وكونه معنى له زمان أكثر في الذي بالزمان وزبادة الكمالات
 في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة لا نقول ليس هذا
 مفهوم لفظ التقدم ولا لصدق على كل شيء ينسب الى آخر ضرورة له يستلزم على امر لا يوجد
 في الآخر وان ارد اشتد على امر زائد واحد الامور المذكورة فله يتأتى في كل مشترك
 انظري بان يقال لفظ المعنى مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني
 (قال المنهج الرابع في الرحمة والكرامة) ولحق انهما من الاعتبارات العلفية التي لا وجود لها
 في الاعيان بمثل ما سبق في الوجوب والاكمل وان تم هو راد يذهب لحصوله لم ان يمارس

٢ في ان مقولية السبق ومقابلة
 بالاشتراك او بالتركيب معني

٢ رغبة صاحب المبحث الاول انهما
 من الاعتبارات العقلية التقنية عن
 التعريف الا ان الوحدة اعرف عند
 العقل والكرامة عند الخيال ولذا يقع
 كل في تفسير الآخر معني

في جواز الانقسام في بعضه وان الحس
والغير يقين ليس باعتماد بدل
مغايرتها لما به في الوجود والى طفت
الوحدة سواء كانت

٢ على و: في الوحدة لو كانت
عديمة لكانت عديمة للثبوت وهي اما
عديمة فتكون الوحدة حادثة
لكونها عديمة للثبوت وهذا خلف وما
وجودية فلان كونها عديمة
وجودية وهو محال
وجودية تكونها جزءا هذا خلف
وذا ثبت ان الوحدة لا تتألف من
الوحدات يلزم كونها ايضا وجودية
وعلى عديمية بعضها باله لا يعقل من
الوحدة الاعداد الانقسام ومن اكبر
الا لتألف من الوحدات والا لها
ضعيف المجت الثاني من

٨ قد لا يكون معروض الوحدة
ان لم يكن له مفهوم سوى عدم
الانقسام فوحدة على الاطلاق
وان كان قال لم يشل انقسامها
ذو موضع نقطة او فمفارق وارقله
فاما بالذات فكم او بالعرض الى اجراء
مما يشابه فواحد يا فصل او فخلعة
فواحد بالاحتجاج طرفة او صناعة
او وضعه كالشجر والبيت ولذرهم
وقد يكون معروض الكثرة لا بد من
اختلاف الجهة فان قوت جهة
الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية
او نوعية او فصلية والا فان عرفت
لها فوحدة بالعرض والافانسة
والوحدة في الجس تسمى بحائسة
وفي النوع ٤ ثلث وفي الكم مساواة
وفي الكيف مساواة وفي النسبة
مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي
الانراف مطابقة وفي وضع الاجزاء
موازاة من

طرق الانقسام فلا بد فان الالفاظ كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي انقسام
وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خلاف في انقسامها
طرذا وعكسا بالجمع من الامور المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع
من الوحدات فبها على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ
الكثرة والعقل اعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترسم صورها في الخيال فيخرج
العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل
تفسيرا بالعرض لا بالماضي في المعرفة والجهالة (قال وانقطع ٤) لما كانت الوحدة مساوية
للوجود بمعنى اكله وحدة فله وجود ما اكله وجود فله وحدة يوجد ما يؤهم بعضهم
ان الوحدة هي الواحد وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول
التبني على ان كل من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والمماهة وذلك بوجهين احدهما
لما انشغل ماهية الشيء بوجوده من غير ان نشغل وجوده او كثرته بل مع التردد فيه كما ينقطع
بوجود الصانع ثم ثبت بالبرهان وحدة ونقطع بوجود الفلاك وما هيته ثم ثبت كثرته وتأييدها بالما
جعتا مباء او ان كثرته في انما واحد حتى صار ما واحدا وقرقنا ما انما واحد حتى صار
ماها كثرته فنقد زالت الوحدة واكثر من الوجود والمماهة في غير ذلك وتبدل قطعا
فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او المماهة اكان كذلك (قال وقد يستدل ٢) نقل خلاف
بين الملازمة والتكبير في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عديتان وتتمسكان من الطرفين
بشر بعضهما بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضهما بان المراد بالعدمي
ما يدخل في مفهومه العدم وبالموجودي ما لا يدخل في تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا
الواحد الموجود وانها تنقض الالوحدة العدمية لصدقها على المتبعض وانها اول ما يمكن موجودة
لما كمال شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا واحدة لا وقولنا لا واحدة به وبكل طاهر افساد
ومنها ما اورد الامام من ان الوحدة او كانت عديمة لكانت عدم الكثرة لانها المغاير لها
والكثرة اما ان يكون امرا عديما ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم
العدم هذا خلف واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فلان كون
مجموع العدميات امرا وجوديا وهو محال ونقول والوحدة جزء منها فتكون وجودية هذا خلف
ولما بطل كون الوحدة عديمة ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها
عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عديما كالامتناع والامتناع
ومن تمسكات المتكبرين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساويا للوحدة
ولكانت الوحدات مشاركة في الوحدة ومما يلاحظ بالخصوصيات تكون الوحدة وحدة ويسلسل
والجواب بأنه ينقطع انقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها من الاعتبارات
العقلية التي لا تتحقق لها في الارباع لما في الوجوب والا كمال ومنها انه لا يعقل من الوحدة
الاعداد الانقسام ومن الكثرة الا لتألف من الوحدات ورد بان هذا عين المعصوم (قال معروض
الوحدة) قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة وغيرها
فهذا بان اقسامها باعتبار المعروض بغيرها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف مساهجات
الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثير او الا فان لم يكن فلما
ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام او الا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة
واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فلما ان يكون ذلك المفهوم
قالا للانقسام او لا فان لم يكن فلما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية او لا فاول

القطعة والثاني المغارق وإن كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة أما بالذات وهو الكم أو بالعرض وهو الجسم فإن كان بسيطا منسبا الأقسام فهو الواحد بالاتصال وإن كان مركبا مختلف الأقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم أيضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين يثنيان عند حد مشترك كضلي الزاوية وبكسعين يتلازمان طرهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الآخر سواء كان الاثنان طبيعيا كالخمس مع العظم أولا كاجراء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة إن اعتبر حالها قبل حصول الأقسام فهو الواحد بالاتصال لأن صورته وهو له واحدة وأمكن أن يمرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك وإن اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا بد أن تكون تلك الاجزاء من شأنها أن تتحد موضوعاتها بالفعل لا كاختصاص الساس فانه ليس من شأنها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالتوابع واحد بالموضوع يعني أن المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالتوابع لكونها متعلقة متفقة الحقيقة بالموضوع أيضا اعني المادة التي هي محل للصور والارض لانها وإن تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع في اية واحدة مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والافلاكيواهر الفردة لا نصير واحدة فقط ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصنعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات تتجمع من ستة اسداس يسمنونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا تسمى واحدا وإن كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين أن يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الأقسام الثلاثة انما يجري في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام هي اقسام الواحد اتان وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه يمكن ابداء والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لان الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة معني بالافاض وفي الطوالع بعبر التام وفي كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وإن كان فلا بد فيه من جهة واحدة وجهة كثره لا منساع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد وكثيرا بجهة واحدة اما ان تكون مقوما للكثير بى بمعنى كونه ذاتيا غير عرشي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذلك بان يكون خارجا غير محمول فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالتوابع كوحدة زيد وعمر وفي الانسانية اوجرا مقولا في جواب ماهو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اى شى هو في جوهره وهو الواحد بافضل وانما تغاير الواحد بالتوابع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والخلج للبياض او محمولات لموضوع كالكتاب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في ان تدبر النفس الى النفس والتسعين بل لا نفس والمثلث لاخمس في ان التدبير محمول على التسعين وإن قلنا عارضا للملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والخلج بالجهة واحدة هو ما به اشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالاطاعة او الاشتقاق (قال وبعض هذه الأقسام اولى بالوحدة ٢) يعني ان الواحد مقول بالشكك دون الاشتراك او التواطى لكونه مفهوما واحدا متصلا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالتوابع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل

فمقوله بالذات كيك من

ثم يزايد زيادة الاحكام الى واحد
 اواما مختلفة الاوزان متحدة في
 العقل اعتبارا بضع الاحاد
 حتى لو ازيدوا حتى احدى المشرقين
 والى احدى اربع حصلت الاثني عشر
 والى احدى اربع حصلت اربع فليس
 في كل واحد من هذه اربعة فليس
 الوحدة الاثني عشر حتى
 لا يتلافى الاثني عشر
 ذاتي لا يزيل ولا يضاف
 والا كان مائة لاحدهما
 اوفاه لهما واحد بل ورد الاوا
 به ليس اوضح من الد عوى والثاني
 في الاثني عشر على تقدير الداء وانما
 يلزم اول بعدا فيعبر الى اهما ان كانا
 موجودين كانا اثنين والافهما من
 ورد يجوز ان يكونا موجودين بوجود
 واحد فدفع به اما احد الوجودين
 او بال فاجب به نفس الوجودين
 صغرا واحدا فادعي ان الحكم
 ضروري والمذكور فيه متى
 ٦ والقران عند من ينص بوجود
 جاز احكاما فاجب مع لكل لاهو
 ولا غيره وكذلك الموصوف والصفة
 ولذا يصح ما في الدار غير زيد وليس
 في يدى غير عشرة مع ان فيها
 الاجزاء والصفات فان قيل ان اريد
 التماثلين جاب فقط بوجود الجاه
 بدون الكل والموصوف بدون الصفة
 اوص الجاهين ورد الصانع مع العالم
 اوجب بان المراد بالتماثل من
 الجاهين تعقلا ولذا قيل هما لذن
 يصح ان يعلم احدهما ويجهل
 الاخر ولا يتبع تعقل العالم بدون
 الصانع واما من حيث له معلول
 فمن المنطق فقد اورد عليهم
 المضافا فاجب انهما غير موجودين
 فان قيل تعار مثل الاب والابن
 والله والمعلول ضروري قلنا نعم

احد بالتفاوت في الاشياء ولا قدسية لكونه غير معقول (قال وكذا الكثرة ٦) بشرط احكام
 منها ان الكثرة معقول بالاشكك لكونها في كل عدد اشد منها فبقا وفيه وان اول مراتب
 العدد الاثني عشر بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الحكم المتفصل
 عليهما دونه وما قيل ان لفرد الاول اعني الواحد ليس بعدد فكذلك الزوج الاول ليس بشئ ومنها
 ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصحية والمطابقة وسها
 انها متأمة من الاساد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لاجته وخمسة اوسمة واربعة
 اوسعة وثلاثة اذلا بها ن لشي من ذلك بخلاف الواحد فانه يفرج به لا اقل منه وان الاثنين
 انما ياتى منه وان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها
 غير متناهية لان كل عدد فرض فله يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية مفصلة
 في العقل دون الخارج لا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل
 بحصول الاثني عشر لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج وان اجراءها امور اعتبارية
 هي الوحدات وانها لو توقفت في الخارج فانا قلنا لزيد وعمر ومثلاهما ثمان قسما الاثني عشر
 اما باحدهما او بكل واحد منهما وظاهر الاسماء او بمجموعهما فيلزم في كل نهضتها منها وليس
 سوى الوحدة الاعتبارية (قال المبحث الثالث يتبع انضمام اثنين ٧) بان يكون هك شيان
 فيصير شيئا واحد لا بطريق الوحدة الانصالية كما اذا جمع المان في ثاء واحد او الاحتمالية
 كما اذا مترع الله واخرت فصار شيئا او الكون والفساد كالكاه والهو واما سارا باع لسان هو واحد
 او الانتمائة لكون الجسم كال سواد وايضا فصار سوادا بل بل يصير احدهما الآخر
 الصار بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان اثنين سواد كانا ما هيين او فردين منهما او من
 ماهية واحدة لا اختلاف بينهما ذاتي لا بقل زوالها اذ اكل شي خصوصية ماهو بها هو فتي
 زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض به ان كان استدلالا نفس المتشاع ون كان
 نسيها فليس اوضح من الد عوى اذ يتابع الانتهاء في كون الاحلاف ذاتيا بمتن زوال دون
 اتحاد الاثنين السابق ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقين فهما اثنين لا واحد ولا قال في
 احدهما فقط كان هذا فضلا لاحدهما وقاد الآخر وان لم يبق شي منهما كان هذا فاه
 لهما وحدوث امر ثالث واما كل ملا اتحاد واعترض بان لا م انهما لو بيا كما اثنين لا واحدا
 وانما يلزم ذلك لو لم يتحد فعد الى ترتيب آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين
 كما اثنين لا حالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شي منهما موجودا
 فكل هذا فاه لاحدهما وبقاء الآخر اوفاه لهما وحدوث ثاب فاعترض بان لا م انهما
 لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ان لم يكونا موجودين لوجود واحد فدفع هذا
 الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فلما يوجدون فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد
 فذلك اما احد الوجودي الاولين فيكون هاه لاحدهما وبقاء الآخر اوفاه لهما فكون قد
 لهما وحدوث ثالث فاجب من هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
 الاولين صارا واحدا فم يمكن التخصي من هذا المانع الابن الحكم بالمتشاع اتحاد الاثنين ضروري
 والمذكور في معرض الاستدلال تنبه بزيادة بيان وتفصيل وث خبير بحال دعوى انه ضرورة
 في محل النزاع وبلن امتاع اتحاد الوجودي ليس بلوض من اشتاع اتحاد الاثنين على الاطلاق
 (قال المبحث الرابع من خواص الكثرة التنصير ٨) فانه لا يتصور الاثنين متعدد وانما الخلاف
 في عكسه وهوان التمدد هل يستلزم التناهي فقد المتفهمين من اهل السنة لا ولذا قالوا القبران
 موجودان جارا احكاما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود وبنه على ان اختياره ندم

وحوى كالاختلاف والتضاد فلا تصفه بالمعلوم واما التلليل بأنه لا يماز بين الاعدام فخص
 المعلومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانكسار ودخل الجسمان
 وان فرضنا كونهما قد بين لانهما يتفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة
 المفارقة مع موصوفها سواء كان قدما او لاحدا لانهما يتفكان بان يوجد الموصوف يتضمن الصفة
 لجواز الانكسار اهم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد
 بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التقييد مشعر بله يكفى في التفسير لانكسار جانب
 وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيره هي الصفة اللازمة لنفسه وقيل بل لصفة
 القديمة كالمصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الان تمدنه من الوترى في التمسك
 وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان
 في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد احواد العشرة واصناف الدراهم لا يفرق بين الصفات
 المفارقة واللازمة ويقتضى ان لا يكون يساب زيد بل ساوفا في الدار من الائمة غير زيد وفساده
 بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انفساد آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة
 واعتراض على تعريف التفسيرين بأنه ليس بجامع لان العالم والمصانع متمايزان ولا يجوز انكسارهما
 لامتناع وجود العالم بدون المصانع واجاب الامدى بأنه يكفى الانكسار من جانب واحد وقدامكن
 عدم العالم مع وجود المصانع ورد بطله لا يكرن ما نمانا لا يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف
 مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم لكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم
 بان المراد جواز لانكسار من الجانبين لكن بحسب انتقل دون الخسارح وكما يمكن ان يعقل وجود
 الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود المصانع بل يطلب بالبرهان
 وهذه الضابطة توافق ما نقل من بعض المعتزلة ان الفيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما
 ويجهل الآخر ولفظ احدهما لا يباهه كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قبل ان الشيء
 قديما من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تمايزت الجهتان
 لزم كون العرض الواحد الغير المجزئ شيئين متمايزين ليس بشئ لانهما جهتي الشئ لا يمتزج
 تمايزه في نفسه فان قبل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للمصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم
 ان لا يكون متمايزين فلهذا اعتبر في التمايز هو الانكسار بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات
 والاصحاحات والعالم باعتبار كونه معلولا للمصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين
 بان العبرين موجودا يميز انكسارهما انه لا انفكاك بين المتمايزين لا بحسب الخارج ولا بحسب
 التعلق فيلزم ان لا يكونا متمايزين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضابان ليسا
 بوجودين والعبرين لا بد ان يكونا موجودين فان قيل تمايز مثل الاب والابن والمعلول والمولود وسائر
 المتضات فكيف يجوز ان يكونا ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري هو التمايز بين الذاتين والامام وصف
 الاضافة قلنا بوجودين والتمايز عندهم من خواص الوجود ويمثل هذا عند دفع ما يقال
 ان تعريف الفيرين لا يستل احوالهم مع العرض والاستطاعة مع الفعل لعدم الانكسار وذلك
 لانهما باعتبار الذات ممكن ان لا انفكاك في التعلق بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجزء بدون
 هذا العرض وبالعكس هي اضد من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله
 تعالى ضرورة من غير استطاعة البدن وان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل هي اضد
 من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تعريف الاعراض بالبارى تعالى مع العالم والجواب
 بان المراد الانفكاك تعلقا ود جواب الامدى ظاهر على ما ذكرته واما على ما قيل في الموافقة
 من تشديد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فينبغي ان يكون تعريف الاعراض هو ان يتبع انفكاك

أبى تعالى من العالم في حيز أو عدم لامتناع تحيزه وعدمه ويوجب الاعمى له وإن امتنع ذلك
 لكن لا يمنع امتلاك العالم عند لجواز تحيزه وعدمه دون أبى تعالى ورده لا يكتفى هذا القدر والالزام
 تغاير الجزاء والكل وكذا الموصوف وأصفاة لجواز أن يتعلم الكل دون الجزاء والصفة دون الموصوف
 ولا يتأتى الجواب بل المراد جواز امتلاكه متفلا ما لم يحذف قيد في حيز أو عدم لأن الباري تعالى
 لا يمتنع من الصالح في حيز أو عدم بحسب التمثل أيضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم إلا أن يؤخذ
 التمثل أهم من المطابق وغيره ويتشدد بل لم تغاير الذات وأصفاة لجواز أن يعقل عدم كل بدون
 الآخر فذا كثر في المواقف من أنه يد الباري مع العالم لامتناع امتلاك العالم عن الباري تعالى
 لا يزال يجوز امتلاك الباري عن العلم في الوجود والعالم عن الباري تعالى في اللمح لا يتناول
 لو كفى الامتلاك من طرف لجواز امتلاك الموصوف من الصفة وبغيره من الكل في الوجود فتقبل
 المراد جواز الامتلاك متفلا ومنهم من مذهب ولا يمنع نقل العالم بدون الباري تعالى ليس
 على ما يفتي فيهم هنا بحث آخر وهو أن يجوز امتلاك الموصوف من الصفة في الوجود كما يصح
 في الإصاف الفارقة كالإصاف مثلا وفي كلامهم ما يشير بأن النزاع إنما هو في الصفة للارادة
 (قال والجهد على أن الصفة تفريق في) الهوية هو معنى أن الشيء بقية إلى الشيء أن صدق له
 هو هو معينه وأن لم يصدق في فطره أن كان بحسب المفهوم كما في رتبة الإنسان إلى البشر والماضي
 فحسب المفهوم وأن كان بحسب الذات والهوية كما في رتبة الإنسان إلى الكليات والجزء فحسب
 الذات والهوية وما ذهب إليه من أن الجزء يأنس إلى الكل والصفة بالصفة إلى الموصوف ليس
 صفة ولا غيره ليس بمقتول كونه ارتقاء بالقيضين نعم في القبرية أضادة بها يصير أحسن من انقبض
 بحسب المفهوم لأن الميراث هما الألف من حيث أحدهما ليس هو الآخر إلا أنها صفة لازمة
 في نفس الأمر ما يشير بها مفهوم أخفى أيضا فلما أطلقوا لقول بأن الهوية بقية هو هو
 وبأن الميراث هو الآخر أو أن الشيء رواتر الألف اللفظي ذكره المتكلمون من أن الشيء يأنس
 إلى الشيء فذلك هو الآخر ولا غيره بل اصطلاح على تخصيص لفظ الميراث بما يجوز امتلاكها
 كخاص العرف لفظ الثابت بدوات الأربع وصاحب المواقف يأبى معاه له لا هو بحسب المفهوم
 ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواضح في الجمل أفكوا كل الحصول غير الموضوع بحسب الهوية
 لم يصح نحن لو كان فيه بحسب المفهوم لم يعد بل يصح أيضا الامتناع نسبة بدون التقييد
 في قال بل هو حواله الذي صرح بأنها متعذر في الخارج متعارف في الذهن ومن لم يقله لم يصرح
 به قال لا عين ولا غير لا المعلوم قطعا حوله لابد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه
 وأما ذلك في الخارج وهذا في اللفظ فلا وكلا الاعتذارين فاسداهما الأول لعدمهم من حلو
 إثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزاء غيرا لكل لكن غير نفسه لامتناع مثلا اسم لجميع الأفراد
 متناول كل فرد مع إعياءه فنوكل الواحد غير الشجرة لصار غير نفسه لأنه من الشجرة وأن يكون
 الشجرة بدون وكذا الذي مزيد وبطالان هذا الكلام ظاهر لا مغيبة الشيء لشيء لا يقتضي معارضة
 لكل من أمرته حتى يلزم تناقضه ونفسه وزعم هذا القائل أن هذا الدليل قد جى وإن القول يكون
 لواء غير الشجرة فاصد لم يقله إلا بغيري حثرت من استقرلة وعدمه بنفس جهالة وأما إلى
 علان الكلام في الأجزاء والصفات الغير المتصورة كواحد من الشجرة واليد مزيد والميراث
 مع الذات والقدرة مع الأرب ونحو ذلك لا يصح اتحادهما بحسب الوجود والهوية قال
 وبعضهم (٧) فسيق له لا يكتفى في انتزاع الامتلاك من جلب ولا انتزاع الجزاء من الكل الموصوف
 مع الصفة وزعم بعضهم أنه كاف حتى أن عدم تغاير الشجرتين إنما يفتحق إذا كان كل منهما بحيث
 يتبع بدون لا آخر والتقص غير وارد أما الموصوف مع الصفة فلأن عدم التغاير له في الصفات
 التي يتبع لدان بدونها كما تنتج هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع الصدم على القديم وكذا

١ الهو هو فلا يعقل كون الشيء
 مع الشيء لا هو ولا غيره بل الميراث هما
 الاثنان من حيث أحدهما ليس هو
 الآخر واستند به اصطلاح والمراد
 لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب
 الهوية كما في الجمل ويحصل الأول
 استدلالهم لقاسم بأن واحد لو كان
 غير الشجرة لكل غير نفسه لأنه
 من الشجرة وإني أن الكلام
 في الأجزاء والصفات الغير المتصورة
 كالواحد مع الشجرة والقدرة ولعل
 مع الذات

من

٧ على أنه لابد في عدم مطابقة الشجرتين
 من امتناع كابدو الآخر كما في صفات
 القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم
 وزعموا أن الواحد من الشجرة يتبع
 دونها ولا حلق في ورود سائر الصفات
 حيثما (فيه) عدم التغاير بين الذات
 والصفة اعتمادا على إزالة غير الذات
 لا تعدد الأليات

من

الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل
فلا فانه لا يمنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة بمنع بدونها اذ لو وجد بدونها
لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية بمنع بدون الكل وحينئذ يد سائر
الامور الاضافية كالابن مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلم ان لا يكونا غيرين ويلزم
ان لا يكون العيران بل الضدان غيرين لان التمايز والتضاد من الاضافات فان التمايز ذلك بناء
على ان الاضافة عدمية ولا تمايز بين الاعداد اجيب بان الكلام في معروض الاضافة من حيث
انه معروض لاقى المجموع المركب من المعروض والمعرض قال واعلم بريدان سنايخا قالوا بوجود
الصفات القديمة لزعمهم لقول بتعدد القدماء ولباتقديم غيرها تعالى لخالوا النفسى عن ذلك
بني المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا التمايز قد قدم غيره تعالى
للتعدد القدماء وتكررها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن
متمايزة لكانها متعددة متكررة قطعا اذ تعدد اتمية اهل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبعة
او ثمانية وبن الحزن مع الكل اثنان وشبهان وموجودان وان لم يكونا غيرين (قال وهاب ٦) اى
من خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية و مرادهم بالصفة النفسية
صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهر
وذاق وشرا ووجوده وبقائه المعنوية وهى صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر
سائدا ومغيبا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما
الاشتراك في الجيب ومنع ويوزون بهما ان يسد كل منهما مسدا لآخر وينوب ما يقضيه
يقال الثلاث موجودان يستركان فيما يجيب ويجوز ومنع او وجودان يسد كل مسد مسدا لآخر
والتماثل وان اشتراكا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليحقق التعدد
والتمايز فيصح التماثل ونفس الى الشئ له بشرط في التماثل التساوى من كل وجه واعرض بانه
لا تعدد حيث قلنا تماثل وانما هل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في مقفه اذا كان
يساويه فيه ويسد مسده وانما خلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
الخطبة بالخطبة مثل يمل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات و اوصافها
والجواب ان المراد التساوى في الجهة التى بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا والواشتركا في النقص وكما
مدحهما سواء في ذلك بحيث سربا حده حادان الا حصر القول بانهما مثالان في البقاء والاول
(قال وما اشتراط التمايز مختلف في ٨) قال الامدى واما الصفات فقد اختلفت اصحابنا فيها
فهم من قال ليست متماثلة ولا متعادلة لان التماثل والاختلاف بين الشئتين يستدعي معارضة
مدحهما وصنعت الله تعالى غير متمايزة وقال القاضي اوبكر به اختلاف نظرا الى ما اخص به
كل صفة من الصفات النفسية من غير امتناع الى وصف الثبوتية وهذا طاهر في ان القاضي
لا يسيطر في العنايف العبرية في التماثل اولى وقد شرع من ظاهر عبارة الموافقات ان التمايز شرط
في التماثل والاختلاف التماثل في وصف الصفات به يصفها بهما وليس لاحلا قال ومنع اجتماع
المثلين يعنى ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض بمنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للتميز
لثان الرضين اذا استركا في الماهية والصفات النفسية لم يقبل بينهما تمايز الانجساج المحل
لان قيامهما به وجودهما تابع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما يبعث الهوية ارتفعت الانجسية
فرد بالحق لجواز ان يختص كل بمعرض مسددة الى اسباب مغايرة وهذا بمنع ما ذكر في المحصل
من ان نسبة المعارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما
وحيث لا يلقى الاستيزاز السمة ويلم ان اتحادا وما للاعراض ان عدم الاستيزاز لا يدل على الاتحاد

في التماثل وهو الاشتراك في الصفات
النفسية ويلزم الاشتراك فيما يجيب
ويمكن ومنع وان يسد كل مسدا لآخر
ولا بد من جهة اختلاف لتحقيق التمايز
ومن اشتراط عدم اراد في المعنى الذي به
التميز من

٨. ويجمع اجتماع المثلين لانه لا يعقل تمايز
اخر له مع المعارض الا بالمثل
ورد بالنسب وليس شدة سواد الجسم
ما يحتاج سواين واكثر بل السوادات
المتمايزة ناشدة والضعف انواع
فقد افقه تمايز على الجسم من

بل غايته هدم العلم بالانثنية فليس بشئ لان ما ذكر على قدرته انه يفيد عدم الامتيار في نفس الامر
 لا عند العقل فقط وقد يستدل به لوجاز اجتماع الثلثين لجاز لي له علم نظري بشئ ان ينظر
 لهصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع الثلثين وبانه لو جاز لاحصل القطع باتحاد شئ
 من الاضراض لجواز ان يكون امثالا بجمعة واللازم باطل للقطع بذلك في صكثير من الاضراض
 وبله لوجاز اجتماعهما لجواز افتراقهما بيزال احد الثلثين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس
 الباطر بان ضده الذي هو ضد لثقل الآخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين ورد الان لان جمع الملازمة
 لجواز مانع آخر كالشفاة شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانفسه الممكن ضرورة
 واستدلالا والثالث بمنع التدمات تمسكت المحترلة بالوقوع فان الجسم يمرض له سواد ثم آخر
 وآخر الى ان يبلغ غايته السواد واجب بالانتمى ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدّة والضعف
 انواع من اللون متخالفات بالحقيقة متساركة في عارض. وقول عليها بالنشكك هو مطابق السواد
 يعرض للجسم الذي يستند سواده على التدرج في كل ارفع آخر (قال ومنها ٧) ثم نحو خاص
 الكثرة التضاد وهو كون المعين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة
 واحدة والمراد بالمعنى مقابل المعنى اى ما لا يكون قايمة بنفسه وذكر لاحتماع مع من وحدة
 الزمان والتقييد بالمعنيين بفرج الصين واثنتين مع المعنى والعديم والمد مع الوجود ولهذا قالوا
 اعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات لكونها اضرارية لا تحقق لها في الاضيان ولا يصرح
 القديم والحادث اذا كانا مسميين كالم الله تعالى وعلم زيد بل طهار اشر يف متناول له اذ لا اشار فيه
 ما شتر اذ التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى اسماح الاجتماع انها بتواردان على محل
 ولا يكونان معا بضرر مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث والمكس ولا القديم
 لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل اسواد والحلاوة
 مما يمكن اجتماعهما في محل واحد ويتبدل لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشئ وسكوته معا اى العلم
 بان هذا الشئ متحرك والعلم بان هذا ساكن في آن واحد فانها لا يجتمعان لكلى للذاتيهما
 بل لا متشاع اجتماع الحركية والسكون واما تصور حركة الشئ وسكوته معا
 ممكن ولذا يصح الحكم بالهاتيهما وبقيده من جهة واحدة عن مثل الصفر والأكبر وانقر ب
 والعد على اطلاق قايمة لهما لا بصادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما تضادان اذا اعتبر
 اضافتهما الى معين ككون الشئ صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا حجة في انه لا حاجة الى هذا
 القيد حيث لان مطابق الصفر والأكبر لا يمنع اجتماعهما ودا اتحاد الجهة بمنع فالقرب ان القيد
 احترز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالثلاثين في سوادين عند
 من يقول بامتناع اجتماعهما ويوجب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا يثبت الاعداد اختلاف
 المحل (قال وعند الفلاسفة ٩) ماس من اقسام الكثرة واحكامها على رأى المتكلمين واما على
 رأى الفلاسفة فالكثرة تستلزم التباين معنى ان كل اثنين فهما عبران فان كانت الانثنية بالحقيقة
 فالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاصبار فبالاصبار ثم عبران اما ان يشتركا في تمام الماهية
 كزيد وعمر في الانسانية او لا فاولو الثلاث والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي
 اولم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان مقابلين كالسواد والبيض وقد لا يتقابلان
 كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمنع اجتماعهما في محل واحد في زمان
 واحد من جهة واحدة فخرج بقيد المتخالف اللذان وان امتنع اجتماعهما وبقيده امتناع
 الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يعترضهم من امتناع الاجتماع في محل
 تواردهما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سبي

٧ التضاد وهو كون المعين بحيث
 يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل
 من جهة فلا تضاد بين صير العرصين
 ولابن العلم بالحركة والسكور معا
 ولابن مثل الصفر والأكبر ما لم يتميز
 الاضافة الى معين متى

هـ

على اثنين فهما عبران فان كانت الانثنية
 في تمام الماهية فخلان والا فها اتحادان
 وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما
 في محل واحد من جهة واحدة متى

واما بقيد وحدة الزمان فتدرك على ما مضى وكذا قيد وحدة الجهة اذ قصد به الاحتراز عن مثل
 الصفر مع الكبر والاولا مع البنية على الإطلاق والحق انه احتراز عن نحو ح مثل ذلك فانهما
 متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا بعد اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان
 المتقابلين قد يمتنع في الوجود وفي الجسم على الإطلاق كبيض الزوي وواد الحبشي
 (قال ما كانا موجودين ٨) يريد حصر اقسام المتقابل في الاربعة ومنه على ان المتقابلين
 يكونان وجوديين او وجوديا وعدديا فان كانا وجوديين فان كانا نعتا كل منهما بلفظ
 لثقل لا آخر فخصاما كانا قوة والبنوة اذ يقتضيان كالسواد والبيض وان كان احدهما
 عدديا والآخر وجوديا فان اعتبر في العددي كون الموضوع قابلا للوجود يوجب بحسب شخصه
 كعدم الخبز عن الاصر او وجوده كعدم الخبز عن المرأة او جنسه القريب كعدم الخبز عن الفرس
 او جنسه البعيد كعدم الخبز عن الشجر فهما متقابلان في الوجود والعدم وان لم يسترد ذلك
 كالسواد والاسود فتقابل بالانجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان
 عدديين بحيث وقد اطقت لما حارون على ان تبعض العددي قد يكون عدديا كالامتناع
 والامتناع والعنى وللأعنى معنى رفع العنى مسئلة اعم من ان يكون باعتبار الانصاف
 بالاصغر او باعتبار عدم التباين له فاقبل ان الاعنى لما عبارة عن الصغر فيكون وجوديا
 واما من عدم قابلية المحل للصغر فيكون سلبا لاصغر وجودي ليس معنى واذا جاز ان يكونا
 عدديين فالاولا ان يبين المصير بوجه يشتملها كما يشتمل المتقابلان ان كان احدهما سلبا لا آخر
 فان اشتهر في سلب استبعاد المحل في الجهة لا اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة
 والعدم والا فاقبل الانيات والسلب وان لم يكن احدهما سلبا لا آخر فاقبل كل
 منهما ما ينسب الى الآخر فتقابلهما التضايف والامتناع وتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد
 المتقابلين وجوديا بالامتناع لتقابل بين الدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على القيد
 ولا بين العددين لمضيقين ارجهين احدهما انهما لا يمتنعان في غير ما وقع اضافة اليه اما
 بطريق الصدق فانه يصدق على الاخر انه اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فانه
 قد وجد فيه الخبز اني هي لاسوا ولا يبيض وانها من شرط المتقابلين ان يكونا متوازيين
 على موضوع واحد كما شرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العددين المتضادين
 كالاسود والابيض ضرورة انها لو امتنعنا الى واحد لم تكربا عددين وهذا يفرج
 الغمض عن اسكان احدهما ان مثل الانسانية مع القرية داخل في حد المتقابلين ضرورة
 امتناع اجتماعهما مع ليس احدا قسما الارادة ما عبر التضايف فظاهر واما التضاد فللاطلاق
 على نه تضاد بين المتوازيين امتناع وجودهما على الموضوع وتباينهما ان المتوازيين وعدم الامتناع
 كالأود والالوان متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وتباين احدا القسما اما السلبو لانيات
 فلاحتما على الكذب في اليباض وما عرهما فظاهر ووجه التقييد ان مثل هذا
 ليس من القابل لانسفاء التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اوله فلان ما ذكر
 من اجتماع العددين انما يكون اذا لم يترافعا اضافة احدهما الى الاخر كما في الاسود والابيض
 بخلاف مثل العنى والاعنى والامتناع والامتناع واما ثانيا فلان الموضوع على التقابل ليس
 معنى المحل المقوم للمحل حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الأعراض البنية لقطع بتقابل
 الانجاب والسلب في المتوازيين مثل القرية واللاقرية بل صرح ان سببا بالتضاد بين الصوا
 اعتبارا لما ورد على المحل الذي هو الهوى واما ثانيا فلتصريح ابن سينا وعبد بن موضوع
 انه ليس قد يكون واحدا شخصيا كره للعدل والجور او وجبا كالانسان للرجولية والريبة

الابيض على محله في كل حال
 في جهة واحدة والقياس على الآخر
 فتساويان والامتناع ان كان
 احدهما عدديا والآخر وجوديا
 الموضوع مستعدا للوجود
 شخصه او فاعه او فاعه
 اهل البعيد ملكة
 لا يمكن منع ان يكون نقص
 لعددي قديما كالا امتناع
 والامتناع والعنى وللأعنى معنى
 ووجه نعم من الصغر وعدم الاستعداد
 له ما قرب ان يقال ان كان
 احد المتقابلين رفضا للآخر ففكرة
 عدم الوجود والسلب والانصاف
 او تضاد على ما ذكر وقد يقال لا تقابل
 بين العددين اما المطلق والمضاف
 فطهر واما المتضادين فلاحتمالهما
 في غير ما اضيفا اليه كالاسود
 والابيض في الآخر ولا يكون التباين
 مشروطا بحد للموضوع وبهذا
 خرج مثل الانسانية مع القرية
 والمعلوم مع عدم اللزوم وبه نظر
 فاقبل قوله ان المتقابلين يتناقضان
 وتضادان من غير تصور محققا
 بحسب الاشكال المذكور بسبب الفردان
 يكون في انصافا باعترا صدقهما في
 بعضها لاصدقهما على شئ او يمتنع
 ان موضوع القضية هو الوجود
 والسلب

وحيثما كالحيوان المذكورة والاثوثة او اعم من ذلك كالشيء الخبير والشر واما اربسا فزمن الكلام
في الاسود والابيض لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا ترى
انك لا تقول باختلاف الموضوع في البياض والابيض نظرا الى ان الالبياض عدم مضاف
الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالنقض
والنقض فاقولنا كل حيوان انساب نقض لقولنا بهن الحيوان ايس بانسان وضد لقولنا
لا شيء من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتسار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين
احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كاهل الناس من العموم والخصوص والملائمة والمساواة
فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود
اعني صدقها في انفسها فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحل
وبين القضيتين امتناع الاجتماع في الوجود وثنيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم
كما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لشئ المحمول له وعدم الشئ
على ما قاله المحققون من الحكماء ان المقامين بالايجاب والسلب ان لم يحتل الصدق والكذب
مبسطا كالفردية والافردية والا فركب كقولنا زيد فرس وزيد ايس فرس فان اطلاق
هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد مع وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب
والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره
ومعنى السلب لا وجود اى معنى كان سواء كان لوجوده في ذاته او لوجوده في غيره (قال وقد يعتبر
في التضاد ٢) ما من من تقسیر تضاد وتغير الملكة والعدم هو الذي اورد قدماء الفلاسفة في ذلك
اوائل المطابق واما في مباحث الفلاسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيما آخر وهو في التضاد ان
ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم
ان يكون العدم سلب الوجودى ٤ هون شانه في ذلك الوقت اهدم الحجة عن الكون بخلق خلافه
من الامر وكل من التضاد والملائمة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان
المطابق اعم من المقيد الان اطلاق من التضاد يسمى بالسهمى لكونه المشهور فيما بين عوام
الفلاسفة والمقيد بالحقيق لكونه المعتبر في عاقلهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمى
المطابق بالحقيق والمقيد بالسهمى ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحرة
ومحو ذلك مما ايس بينهما غاية الخلاف وكذا الاتهاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه من
العقرب او الشجر فادحا في حصر التقابل في الاقسام الاربع لكونه خارجا عن تضاد وعكس الملكة
والعدم بالشيء لاخص اجاب المتأخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى اعم اعني السهمى
من التضاد والحقيق من الملكة والعدم لى خل افعال ذلك وفيه نظر اما اول افلان الضد
في تضاد السهمى لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما لا لآخر كالسكون
للمحركة والظلمة للنور والارض للصحة والجمه للطلق والاثوثة للذكورة
بدلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسمي التقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب بل
وفي كلامهم له اسم يقع على التضاد الحقيقى وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه
اتصال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العدم والحر والحق اعم
من ذلك اذ لا يمكن الانفصال في الطلق والجمه وفي الذكورة والاثوثة وفي الزوجية والفردية
على ان قيل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد
يتقسم بمساويين والفرد عدد لا يتقسم بمساويين فالاول اسم للموضوع اعني امد مع الايجاب
والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية

غاية الخلاف ويسمى بالتضاد الحقيقى
والاول بالسهمى وفي الملكة والعدم
استعداد المحل للوجودى في ذلك
الوقت ويخص باسم السهمى
والاول بالحقيقى واول كل اعم وباعتباره
يدخل في اقسام التقابل تعابيل مثل
البياض مع الصفرة والعمر مع
عدمه عن السحر الا انهم صرحوا
بان احد الصدين في السهمى
قد يكون عدما لا لآخر كالسكون
للمحركة والظلمة للنور والارض للصحة
والجمه للطلق والاثوثة للذكورة
والفردية للزوجية وان غاية الخلاف
شرط في السهمى ايضا متى

الخلافا لشرط في التضاد المشهورى ايضا وجب ان يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا
عن الاقسام (قال ومن حكم الله بل ٢) جواب عن اعتراض تقريره ان التضائيف اعم من
ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا اوجز ذلك ما يدخل تحت المضائيف فكيف يجعل قسمان
التقابل اخص منه مطلقا وقسما للتضاد منافيا له وتقرير الجواب ان التضائيف اعم من
مفهوم التقابل المعارض لاقسامه ومفهوم التضاد المعارض بمثل السواد والبياض ضرورة
انه لا متغل المقابل او المضاد الا بالتقابل الى مقابل اومضاد آخر وهذا لا يتنافى بكون
معرض التقابل اعم منه بمعنى ان ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضائيفين وقد لا يكونان
ومعرض التضاد ما يشابهه كالسواد والبياض فله لتضائيف بينهما (قال وان مقولته ٣)
يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لاقسامه اذ لا يتوقف تماثلها على تماثل هذا طاهر
في التضائيف كما ان التوقف في التضاد واما في الباقيين مزيد وبالجملة فمقولته على اكلها بأسكرك
لكونه في الابهين واللسا شد لان امتناع لاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفي البوائى
لشدة لها على ذلك ووسع ذلك بان الخير فيه عقدان عقداته خير وهو ذاتي وعقداته ليس
بشئ وهو عرضي وكونه ليس بخيرينى الدقي وكونه شرا بينى العرضى ولا حقا في ان التناقى
قد اتى قروى وفي الخير ما يبره في التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اى اشد
انواع التناقى في التماثل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بسانة الخلاف وهي غاية
في امتناع الاجتماع ورد به لا يتصور غاية خلاف فرق التناقى الدقي بان يكون احدهما صريح
سلب الاخر بخلاف التضاد فان احدهما اما ينسب سلب الاخر وقيل معنى كلامه ان
اشد انواع السبب هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصاحه من الحركة والسكون
والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البوائى (قال ومن حكم
التيهات والسلب ابرح جمعها الى اقول وللعقد ٦) اى الوجود المعطى والذهنى دون الشئ معنى
ان السلب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لاذوات حقيقية والا لكان للانسان ثلاثا
غير متناهية لانه ليس بمعرض ولا نور ولا ظلمة ولا شئ غير متناهية كذا ذكره ابن سينا ويظهر
ان ليس بمصاحف فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شئ هو ايجاب السلب كيف ولا يكون
بالايجاب اذ مثل السواد وهو موجود في الخارج (قال وانه ٤) اى ومن حكم الايجاب والسلب
انهما اذا نقل الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والاخر كاذبا لانه سواء وجد الموضوع
اولم يوجد ضرورة امتناع اجتماع القضيتين وانما احدهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب
وه التماثلان لعدم الموضوع او طولوه عنهما اذا حل الاعى والبصير والاسود والابيض
اولا والابيض على العكس اولى القرب قال قيل ان اريد بالتقابل بين القضيتين حل المتباينين
على موضوع غالبا يوجب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا لشفاه اسود
ولا اسود لاقتضاه الصدوق ووجود الموضوع وان اريد اعتبارا لتقابل بين القضيتين فهنا
لا يتصور في التضائيف ولا في الماكاة والعدم قلنا المراد الثاني في الايجاب والسلب والاول في
البوائى وقد يقال القضية انما تكون معدومة متفردة الى وجود الموضوع اذا اريد بالمصالح
مفهوم ثبوتى يصدق عليه استقبض عدل في ذاته يرعه الى طريق السلب واما اذا اريد به
نفس مفهوم التقبض فهو موجبة سالبة بالمصالح مستتعية عن وجود الموضوع لكونها في قوة
السالبة فقولنا انتفاء لا اسود اذا اريد بالاسود تقبض الاسود اعمى رفضه فهي صادقة
بمثلة قولنا ليس المشاء اسود (قال ومن حكم التضاد ٩) طاهر وفيه اشارات الى تعاقب
الضدين على الموضوع الواحد ليس بالازم (قال وان الحقيقى ٧) يعنى ان من حكم التضاد

لا يعم من التضائيف
المفروقين وخصص باعتبار
الانقسام فليس للتضاد
وقسمه ما لا يتباين
على الاقسام بالتشابه
واشدها
واعتبرها بالابيض
جميع الاجتماع
غاية الخلاف ان
الذات

مستورات لها صلات
لانها لا تكون للانسان بحسب
سلب ما عداها معان لا تلهى
من

عند النقل الى الحكم يقتضيان
الصدق والكذب والوقوف قد كذب
لعدم الموضوع او طولوه
ان الموضوع قد لا يتناول احد
الضدين بعينه كالارض بالحرارة
او لا بعينه كالجم من الحركة
والسكون وقد يغفلوا ما انصاه به وسط
يعبر عنه باسم محصل كالنار والسلب
الطرفين كالاعمال والالجابا ويدون
ذلك كاستفاف يغفل عن السواد
والبياض من

لا منه انما يكون بين نوعين اخرين
من جنس واحد كالسواد والبياض
لا بين جنسين كالفضيلة والذلة
والخير والشر او نوعين من جنسين
كالعفة والفجور او انواع من جنس
كالسواد والبياض والحمرة
في ذلك على الاستفراء وفيه نظر واما
المشهورى فقد صرحوا به فديكون
بين جنسين كالخير والشر او نوعين
من جنس كالعفة والفجور او انواع
من جنس كالسواد والبياض والحمرة
ومن جنسين كالنجاسة والتهور
الجبن (خاتمة) من

ان الحقيقى منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسود والبياض الداخلين تحت
 اللون ويلم من هذا المحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر والابدين
 نوعين من جنسين كالسفة الداخلة تحت الفضيلة والخير الداخلة تحت الرذيلة اذا فرض كونهما
 جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسود والبياض والحجرة
 الداخلة تحت اللون اومى جنسين كالشجاعة والتهور والابدين ويلزم من هذا ان لا يكون ضد
 الواحد الا واحدا حتى لا يكون السود ضد هو البياض وآخر هو الحجرة ولا الشجاعة ضد هو
 التهور وآخر هو الجبن وعولوا في ثبات ذلك على الاستثناء واما التضاد المشهورى فقد صرحوا
 به لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر
 اويين نوعين من جنسين كالسفة والخير اويين انواع من جنس كالسود والبياض والحجرة
 اومى جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه (١) ان معنى الاستثناء في انحصار
 التضاد بين نوعين من جنس هو ان وحدته فيما بينهما دون غيرهما لا طريق الى تسمية هاتين الفضيلة
 والرذيلة او السفة والخير سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذا ان جنسا او نوعان
 من جنسين وهذا دور طهر الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين
 دون انواع من جنس ضرورى لا استثنائى لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين
 الطرفين وبعض الاوساط وان لم يشترط فطلالة ناهية في انواع اللون الثالث انهم طبقوا
 على تضاد السود والبياض على الإطلاق مع انها ليست نوعين اخيرين من اللون بل السوادات
 المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السود المقول بالشكيب وكذا البياض فعلى ما ذكرنا
 من ان التضاد الحقيقى لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان
 الا بين غاية السود وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهورى
 بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن يتبين ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد
 المشهورى ايضا (قال قائلنا المتقابل) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل
 انتصاف بواسطة مراض لهما من الطبيعة والمولوية والمكيانية والمكبائية وذلك ان الكثرة
 لما كانت محتمة من الوحدات كانت الوحدة محتمة لكثرة ومكبالاتها والكثرة ملو لا متقوما
 بالوحدة ومكبالاتها وبس بينهما تقابل بلذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين
 يجب ان يكون واحدا بالخص بامساق في تفسيره تقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك
 لانه اذا طرأت كثرته على الشيء بطلت هو بنة الوحدة تية وبالعكس اى اذا طرأت الوحدة
 على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله
 اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التى كانت ثابته بطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة
 مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وانما هيها ان الوحدة
 مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر عطاهر واما
 في التنصيف فلان المقوم للشيء يتقدم عليه وجودا او تغلا والتنصيفان يكونان معا في العقل
 والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء يمحلهم وال ضد لا يتبع مع الضد بل ينافيه فان قيل
 هذا كافى في السكون لان الاجتماع في المحل ياتى في المقابل مطلقا قد اعوز لماسجى من ان المتقابلين
 بالانجبال والسلب قد يمتنعان في محل اذ كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين
 ضميم اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالخص فكيف يتصور
 ذلك في مثل الفرنسية والافرسية بل صرحوا به قد يكون واحدا بالخص كالسلب والجورزيد
 او بانوع كالرحولية والمرية للانسان او بالجنس كالزوجة والفردي لعدد او بامر اعم عارض

٦ بين الكثرة والوحدة بسبب بل
 بمرض الطبيعة والمكبائية لان
 موضوعهما لا يتعد بالخص ولان
 احد المتقابلين لا يتقدم بالآخر ورد
 الاول بل الموضوع قد لا يتعد
 بالخص بل بالسوء او بالجنس
 او بمرض اعم ومع ذلك يصح
 الفرض والثاني يجمع تقوم الكثرة
 بالوحدة ونسما يقوم مر وصها
 بموضوعها ولا نزاع في ان المتقابلين
 اذا اخذ ا مع الموضوع كالفرس
 والافرس والبصير والاعمى والاب
 والاس والاسود والابيض لم يكونا
 متقابلين بالذات فكيف نفس
 المروض فان قيل التقوم بين
 المروضين يستلزم جواز اجتماع
 المعارضين قلنا لو سلم فحسب الوجود
 وهو لا ينافى في تقابل الانجبال والسلب
 كالابيض الملو فيه البياض
 واللابيض اعنى الخلاوة ومهما
 قيل ان بين مفهومهما تقابل
 الانجبال والسلب والحق انهم ارادوا
 نفي التقابل بين الكثرة التى هي العدد
 والوحدة التى منها العدد واما
 مفهومهما المتعبران بالانقسام
 وعددهما فظاهر تقابلها بالانجبال
 والسلب متن

كالحبر والشر الشئ ومع ذلك فيكنى الفرض والتقدير كما نسا لفرسية والافرسية في قولنا
 الانسان فرس والانسان ليس بفرس والامام وجه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة
 دليل عدم التضاد بينهما فان شئت الضدين اتصاف على موضوع واحد ولو بالامكان
 كما اذا كان احدهما لازما كرواد الغراب واما الثاني فانه ان اريد ان ذات الكثرة تنقسم بذات
 الوحدة فهو مع ما يحسب الخلل فلا محالة اعتباران عقليان واما يحسب لذه فلا يعقل
 الكثرة وهو كون الشئ بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو حكوته بحيث لا ينقسم
 وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعرض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء
 منه الله واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فليس لكنه لا يتألف التفاضل الباقى بين
 الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معرضيهما ولا تراعى في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على
 ان التفاضلين باذات اخذ مع الموضوع كالفرس والافرس وكالصبر والاعشى . والاب
 والابن والاسود والابيض لم يكن فيهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل
 المراد الثاني وهو يتألف التفاضل لان كون احد المعروضين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة
 اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او اكله لا نقل قلنا مع وجودهما بل لو كان
 المرصدين في محل وهو ليس بلازم وانما اللام اجتماعهما في الوجود ولو لم يخالج اجتماع في المحل
 لما يتألف جميع اقسام التفاضل اذا كان بحسب الصدق اعني حل المواطة لا بحسب الوجود اعني
 حل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان اجتماعا اجتماعا لثمة بلين في موضوع واحد يعتبر
 في مقابل ايجاف واليك بحسب الصدق عليه وفي الواقع بحسب الوجود فيه كالا يصدق الحلو
 مان فيه البياض والابيض لان الالباض مقول على الخلافة الموجودة فيه والمقول على الموجود
 في المرصوع موجود في الموضوع ثم ما يتبع اجتماعهما بحسب الوجود يتبع بحسب الصدق من غير
 عكس وما يميز بحسب الصدق يميز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على بى
 تقابل التبعات والسلبى الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا والاشتمالات
 والوحدة بعدمه فظاهر في ثبوت ذلك واما اتصافهم على نفي التفاضل بينهما فظاهر ان الكثرة
 اى العدد اما كانت قوية بالآحاد ومحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعلوم لم يكن
 بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا هو فيه هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة
 وتظهر كما ذابعت ياء الكثرة في كثر واحد فقد فهمت تضادها بناء على تواردها على موضوع
 واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالآخر ونفاها الامام بانها ليس على غاية الخلاف
 وان موضوع كل من الوحدات لثمة لثمة هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارية
 لاسم والكل ضيف (قال الشيخ الخامس في العلوية والمطلوعة) من لواحق الوجود والماهية العلوية
 والمطلوية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تخفى لهما في الاعيان والازمان المتسل على ما
 مر غير مرة بل هما من المقولات الثمانية فيهما تقابل التضاد اذ العلة لا تكون علة
 الابانة الى الاول والعكس فلا يحتمل في شئ واحدا لا يتألف من كانه لتوسطه التي هي
 علة لعلوها مطلوعة لعلها (قال للشيخ الاول ٢) قد يراد بالثمة ما يحتاج اليه الشئ والمطلوع
 ما يحتاج الى الشئ وان كانت لثمة عند اطلاقها منصرفا الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشئ
 بالاستقلال او باقتضائه رايه ثم علة الشئ اعني ما يحتاج هو الية اما ان تكون ذاتية او خارجة
 عنه فان كانت ذاتية فوجوب الشئ معها اما بافضل وهي العلة "الضرورية" واما بالقوة وهي العلة
 المادية وان كانت خارجة عن الشئ فاما ان يكون الشئ بها هي العلة الفاعلية ولا بد لها وهي
 العلة لثمانية ويخص الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة مادية لان الشئ يعتبر اليهما

وهو الصانعان متضايفان لا يمتنع
 في شئ الا ما يقع في شئين وبيانها
 في مباحث

١٢ علة ما يحتاج الشئ اليه وان كان
 اطلاقها يتصرف الى ما يصدر عنه
 الشئ ثم ان كانت داخلية في الشئ
 فوجوبه معها اما بافضل فضرورة
 واما بالقوة فمادية ويدخل فيها الجزء
 من الصورة والمادة وذكر الوجوب
 يتدفع ان الوجود قد يكون مع المادة
 بالفعل بالقوة الا انه يرد الجزء التفسير
 الا حيز من الصورة جمعا ومثلا
 وان كانت خارجة فالشئ اما انها
 متعاقبة ولها مادية ويقال للاولين
 علة المادية ولا حيز في الوجود
 ويرجع الشروط ولا تاتي الفاعل
 ومن الشروط ما هو علة كروال
 المانع ولا يستفصل دخوله في علة
 الوحدوي بمعنى ان العقل اذا لاحظ
 وجود المعلول لم يجد حاصل بذره
 وقد يقال انه في الحقيقة كاسف
 من شرط وجود كروال الرطوبة
 لاحراق الخشنة ينتج من البرودة
 التي هي اسرط وليس عدم الحادث
 من مبادي الابدان من

في ما بينه كما في وجوده ، ولذا لا يستلزم الإيهام أو يمتزج بهما كالجنس والفصل ويخص
 الآخر بل ان الفعلية والذاتية باسمه على الوجود لأن الشيء "مقتضى إيهام في الوجود فقط ولذا
 يعمل بدلوهما وتعلم هذا الكلام بـ (١) انما ذكر في بيان الحصر وجه منطوقه لا دليل
 على انفصال الخارج قبله الشيء وما لوجه الشيء سوى الاستغناء (٢) ان المراد بالصوره والمادة
 الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لتسليق التعريف عليها وكذا في الفعلية والعائية
 وبهذا لا يستلزم بدو الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى العمل الشيء وما ذهب
 اليه الامام من ان الشروط من اجزاء الملة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بافضل معها
 ليس بمستقيم لانها خارجة عن الملول وقد صرح هو ايضا بان المادية ما خلا (٣) انما ذكرنا
 من اعتبار الفعل والقوة في الوجود وهو الموافق للكلام ابن سينا اول من اعتبره في الوجود
 على ما ذكره الجمهور لان الملة اذا لحقتها الصورة يكون وجود الملول معها بالفضل لا بامرة
 فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف الملة فلا يكون جمعا بخلاف
 الوجوب فانه بالنظر الى الملة لا يكون بالقوة والنظر الى الصورة لا يكون بالفصل وكان
 مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفضل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة
 في الجمله وحيث لا تنفصا (٤) ان الجزء الصوري من الصورة المركبة يكون وجوب الملول معه
 بالقوة بالفضل فيدخل في تعريف الملة ويخرج عن تعريف الصورة فيقتضي التعريفان
 جمعا ونمنا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد حيث اظهر (٥)
 ان حصر الجزء في الملة والصورة منى على ان الجنس والفصل ليسا جزءين من النوع بل من حده
 على ما سبق تحقيقه وجهه الامام مبني على انه لا تعارض بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة
 في مجرد الاعتبار لما مر من ان الحيوان المأخوذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه
 رابعا عليه ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والمأخوذ لا بشرط ان يكون وحده
 اولاده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة
 والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للرباط الخارجية كالجبريات اجناس وفصول
 وقد صرح المحققون بخلافه (٦) ان الشروط ما هو عدمي كعدم المنافع فاذا كان من جهة
 الملة الفعلية لم استناد وجود الملول الى الملة المضمومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء
 وهو باطل لان امتناع تأثير المعلوم في الوجود ضروري ولا يلزم انعدام اليبات الصانع
 والجواب ان المؤثر في وجود الملول ليس هو الملة الفعلية بجمعتها بل ذات الفعل فقط وسائر ما
 يرجع الى الفعل انتهى شرائط التأثير ولا امتناع في استناد الملول الى الفعل موجود مقدر
 بامور عدمية بمعنى ان الفعل اذا لاحظته حكمه لا يتصل بدونها مع القطع بان المولد هو الفعل
 الموجود وحيث لا يفسد بلب اليبات الصانع لا وجود المركز يحتاج الى وجود موجد وان كان
 مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي حتى وذلك الامر عدمي
 الذي يظن كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشب ليس يزول الرطوبة
 وانعدامها بل وجود البيوسة الذي يفي هذه الرطوبة وكذا سائر الصور ذات قيل تنس
 عدم الحادث من مادي وجوده لا يفتقره الى الفعل الحادث له فلما احتجنا الى الشيء
 لا يقتضي الاحتياج المماثلة ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محض
 لا دينا وكلف بقتل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من اليد الى الغير من معنى
 انه يقارن المبدأ (قال ثم جاب محتاجا الى الشيء بمعنى الملة اما الملة هي جميع ما يحتاج
 اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة
 نفس الشيء من

٢ موافق كان هو الفاعل وحده او مع
 الفاعلية كالبسيط لا يطرح
 او اختيارا او مع الوقوف في المرات
 وحيث لا يتصور تقدمه او الاحتياج
 اليه الا في جهات الاجراء التي هي
 نفس الشيء من

واما انقصة هي بعض ذلك والسامة فتكون هي الفاعل وحده كالبيسط الموجود للبيسط ايما
وقد تكون هي مع السامة كالبيسط الموجود البيسط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض
بدعوايه وقد يكون هو المادة والصورة ايضا كالوجود المركب منهما امام السامة اي اولها
واذا كانت المادة السامة مشتركة على المادة والصورة مجتمع تقدمها على الطول واحتياج الملول
اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه واقعا تقدم لكل جزء منها فانه ل من ان السامة يجب
تقدمها على الملول ليس على اطلاق بل المادة السابقة او السامة التي هي الفاعل وحده
اوسع الشرط واحابة (قال وكل من الاربع) يعني ان كلا من العلل الاربع يتقدم باعتبار
البيسط ومركبة واعتبار الكلية وجزئية واعتبار الذاتية وعرضية واعتبار القرينية
ومعينة واعتبار انسانية وخاصة واعتبار اشتراكه ومختصة واعتبار الابطال والقوة وبما الفصل
(وقال المبحث الثاني يجب وجود الملول) يعني اذا حوذا الفاعل بجميع جهات تأخيرين الشرط
والآلة والتقابل يجب وجود الملول اذا جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بالاربع
لان التعدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يفتى شي بوجوب الترجيح واذا وجد الملول
يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثرات من لوازم الامكان
والامكان من لوازم الملول فلو لم يجب وجود المؤثرات لم يعد وجود الملول لزم جواز وجود
الموجود بدون اللام هف وادان بين المؤثرات التسليم معه لانه لا يفتى في الوجود المبني للمؤثر تقدم
سواء بالزمان بل بالاداء بمعنى الاحتياج اليه يجب ان يقال وجدنا مؤثر فوجد الامر من غير
عكس قال قيل اوصح هذا لما جار اسناد الحوادث الى القديم انا غيره عنه بالزمان قلنا من جهة
جهات تأثير القديم في الحوادث شرط حادث يقارن الاثر لحادث كتماع الارادة عندا والحركات
والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا تراخ فيه للفاعل مع جميع
جهات التأثير فار قبل الضرورة فاضية بان اشاد المادة للملول لا يكون الابد وجودها ووجود
الملول امامها من لوازم الاحتياج اليه احرصه فيكون ما حرا عن وجود المادة غاية الامر ان يكون
عقبه من غير تغلغل زمان لئلا يلزم الترجيح لانه لا يكون الابد وجودها ووجود الملول مع جميع
جهات التأثير معدية زمنا (قال عدم الملول) يعني ان ثبوتها كذا وجدت مادة تتجمع
جهات التأثير وجد الملول لانه يحكم عكس انقبض انه كل ان في الملول انتفت المادة اما بدتها
او بعض جهات تأثيرها او كذا الحكم بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة
كالحركة والاراء قد تنعدم اجزاؤها مع بقاء المادة بها كونها تنقسم ذاتها على التبدد
والانصراف بمعنى ان بدتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته واستطاع
على حقيقة الحس في بحث الحركة قلنا قيل كل من العلم مني في محض لا يثبت له فكيف يكون
اذا اودوا قلنا بل عدم مضاف لا يتبع كون احد هما متحيا ولا حرجا لانه عليه وهذا معنى الملولة
والعليه ههنا لا تأثير ولا اثر وان ثبت ان وجوده المبني يتقرر الى وجود علته وعدمه الى عدم
علته طهران الفاعل في ط في المبني اعني وجوده وعدمه واحديجب بوجوده ووجوده وعدمه
عدمه اما عدمه السابق لعدمه الذي يعني ان عدم حدوث الحوادث يحتاج الى عدم
حدوث قاعه بجميع جهات تأثيرها واما عدمه اللاحق فتقدمه اللاحق يعني ان زوال وجوده
يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فار قبل مذكرهم من انعدام الملول عند
انعدام المادة باطل لا يساعد من بقاء الابن بعد الاب والباء بعد البلاء وخفوة الماء بعد السار
قلنا ذلك في الملل المعدية وكلاما في الملل المؤثرة قال بالسمه الى الابن ليس الامعاء لاداء
القول المعروضة وانما أيدي في حركات وافعال تقضي الى ذلك وتقدم بانعدام قصد وباشرة

ينقسم الى البيسط والمركبة
كلية وجزئية لان المادة السامة
تكونية وجزئية لان المادة السامة
على مشتركه ويحتمل ان يكون
والى بالاقوة في الملل

فان كانا هل لاحتياج اترج
بلا مرجح وبالمعكس لكون الاحتياج
من لوازم الامكان فتقدمه لا يكون
الا نادات واسناد الحوادث الى القديم
لا يكون الا بشرط حادث بقارنه
كتماني الزيادة معني

٧ ولو في غير التباد كالحركة يعترف
الى عدم المادة ولو بعض الشرط
وعدم السوت لا ياتي للشرطية بهذا
المعنى ما مساع في طرف المبني
واحد يجب بوجوده ووجوده
وعدمه عدمه ان ساقا سابق وان
لاهما فلاحق وبقاء الملول عند
انعدام المادة انما يتصور في المعدنات
كالاب بعد الاب والسقاء بعد السقاء
وخفوة الماء بعد السار في المؤثرات
معني

سلب ذلك وكذا الانصاف والقابلية فلينز اما تركب او السلسل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات
كلها بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات
العقائبة التي لا تنطبق لها ولا تعارض بينها في الاعيان ولو سلم فهي لا تنطبق الواحد من حيث هو واحد
بل تستدعي كثرة تعلقها هي باعتبارات مختلفة فان السلب يقتضي السلوب وسلوب عنه
يقصد مائه ولا يكتفى بوثب الموضوع عنه فقط وكذا الانصاف يقتضي الى موصوف وصفته والقابلية
الى قابل وقبول والى قابل وشئ يوجد القول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر
الاضافي الذي يمرض للملح والمطلوب من حيث يستمر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس
كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيق هو كون الله بحيث يصدر عنها المعلوم ولا منافاة
ويكتفي بتحقيقه فرض شئ واحد هو الله والا امتنع استناد جميع المعلومات الى مبدأ واحد
ولما كان لظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شئ ايضا امرا اضافيا اعتباريا زعوا
ان المراد به خصوصية القياس الى الامر بحسبها يجب الا رواه وجودي بالضرورة فانها اذا
اصدرنا حركات متعددة فاما لم يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقلها ارادتها
لم يصدر عنها تلك الحركة وهكذا سائر العلال القاطبة لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا فان كان
لها مع كل منها خصوصية لتكون مع الآخر واذا صدر الشيء الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية
بالمميز ويثبت ان كانت الصلة عليه لذاتها فذلك الخصوصية ذات الله وان كانت عليه
لذاتها بل بحسب حالة اخرى فذلك الخصوصية حالة تعرض لذات الله فلم تعد الجهات
وتكثر المعلومات انما يكون ضد صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الذات العلة
اوحالة لها وعلى هذا لا يرد شئ من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات
لا مضاعفاتها فضلا عن محجة وقديين المطلوب بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ويدعى
انه زيادة تلبه وتوضيح والا فاستمع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه
شئان فمفهوم عاينه لاحدهما مغاير لمفهوم عاينه لآخر بالضرورة والشيء مع هذا المتعارفين
لا يكون هو مع الآخر فالفروض لا يكون شئ واحد محض بل شئين او شيئا موسوفا بصفتين
هذا خلف واذا كان تكثر المعلوم مستلزما لتكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل
مستلزما لوحدة المعلوم بحكم عكس التقيض واحشاء في ان هذا كلام قليل الجدوى
يعيد عن ان يجعل من معارك الاراء وتفسيره على هذا الوجه يهدم اساس المسائل
التي على انه لا يصدر من البسيط شأن فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليه لكل منها
مفهوم اعتباريا مغايرا لمفهومه لآخر ولا يتقدم ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية ولا لما جاز
ان يصدر عنه شئ اصلا لان عليه لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل
ضروره كونه نسبة له الى المعلوم الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه (أ) فلو صدر عنه
(ب) لم اجتماع الفئتين لان (ب) ليس (أ) وليس (أ) قبض (أ) بخلافها اذ تعددت الجهات
فان كلا من صدور (أ) وليس (أ) يستند الى جهة فيكون ماصدر عنه (أ) غير ماصدر عنه ليس (أ)
فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان قبض صدور (أ) عدم صدور (أ)
وهو ليس باللازم وانما اللازم صدور ما ليس (أ) وهو ليس بتقيض حتى قال الامام المجيب من
بغنى عه في المنطق لبعضه عن الفاعل ثم يعمد في مثل هذا المطلب الا على فيقع في الغلط الذي
يضلح منه الحسبان قرره بعضه بان عدم صدور (أ) صادق على صدور ما ليس (أ) فانما اجتمع
في الواحد صدور (أ) وصدور ما ليس (أ) فحقا اجتمع صدور (أ) وعدم صدور (أ) وهما بضمان وهذا
ايضا فاسد لان المنع من اجتماع الفئتين هو صدقهما على شئ واحد بطريق حل المواطة

بالتحصيل عام من عدمه بل على اشاع
فعدم البسيط فان لم يقدح في
العلة لا يقدح في الواحد الحقيقية
والا لما كان للصدر عنه الواحد
ايضا لان مصدر عنه له اعتبارا زائلا له
بحسب الدليل بضرورة التي لا يرد
صدر عنه (أ) فلي صدر عنه
وهو ليس (أ) جميع التخصيصات
بجلا " فان تعددت الجهة فان كلا
يستند الى جهة ويرد بان صدور (أ)
لا ينقض صدور ما ليس (أ) بل عدم
صدور (أ) وهو وان صدق على
صدور ما ليس (أ) لكن لا اشاع في
اجتماع الشيء وما يصدق عليه
قبضه اذا كان بحسب الوجود دون
الصدق وانما المنع ان يصدق
عليه انه يصدر عنه (أ) ولا يصدر
عنه (أ) الثالث ان الاستدلال باختلاف
الاراء على اختلاف المؤثرات
هو كوزن العقل وروايته من
على اشاع تخلف المعلوم من علة
وتحقق اللازم بدون لازمه من

الاول بتوسط معلول ثالث ويتوسط المعلوم الاول والثاني والثالث معلول رابع وهكذا من كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جله او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محدودة ولعمري المحققين رسالة في تفصيل ذلك واورد نبذا منه في شرح جلالته واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا تصحح على الالهي لاجل الخواص وما كان ظاهره في انفسنا ليست عللا مستقلة بل شترها وحيات تختلف بها احوال الاله الموجودة اعترض في مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلومات الكثير فذات الواجب تعالى تصح ان يتحمل مددا للمكان باعتبار ما له من كثرة السبل والاضافات من غير ان يتحمل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان المصادف الاولى منه ليس الواجبا واجيب بان السبل والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت اخر فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والتوقف على تعقل الغير لا تعقله فلا دور للوجوب ان المراد ان لا يصلح الحكم بالسلب والاضافات في نفس الامر في ثبوت الغير ضرورة اقتضاه السلب مسلوما والاضافة مفسوما فلا يصح الحكم بالسلب في الاله لان دور (قال المجتهد اربع زعمت الفلاسفة ان الواحد لا يكون قابلا للشيء وفاعلا به فربما على ذلك امتناع ان يقال الواجب انفسه لا يكون واحدا بقيد حيزه الوحدة عن مثل النار تغل الحرارة بصورةا وتغلها بمادتها وسكونا في ذلك فوجهين الاول ان القبول او الفعل ان كان يصدر عن الواحد المرود بعد تسليم كون القبول اربا بان لا يمكن ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على له اوضح ذلك ان لا يكون الواحد قابلا للشيء وفاعلا لاخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لداه وقابلية باجملة ما يربو على القبول فذا فلكي حال انسابية وفاقلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل للشيء لا يتأخر نفسه قبلها اول السئلة ولم لا يجوز اعتبارين كالصالح لنفسه فان قيل انكلام على تقدير اتحاد الجهة فلا فيكون لغوا اذ الاتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل على المفعول بالوجوب ونسبة الفاعل الى المفعول بالامكان لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يتأخره والقابل له لا يتأخره بل يمكن حصوله فيه فيكون قول الشيء للشيء وفاقلية له متافين لساني لان وجهي السعي الوجوب والامكان واعرض به ان كان عام لان معنى قابلية الشيء للشيء انه لا يمنع حصوله فيه وهو لا في الوجوب بل في معناه انه لا يمنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص واوفرضه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه العام بحيث يتحمل الامكان الخاص مينا في عين الوجوب الذي لا يتحمل والوجوب بعد تسليم لك انه يجوز ان يكون الشيء واحدا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له (قال المجتهد الخامس لا تأثرا ولا في الجملة) ٦ القائلون بان ادراك المكسبات الى الله تعالى ابداء لا يتصور لقوى الجمعية تأثرا ولا يستطرون في ظهور الا في المرتبة عليها يتلقى الله وضعها ولا يتصور دونه تلك الا في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثرا ويستطرون فيه الوضع قطعا منهم بالاثار لا تسخن كل شيء والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ما به باسنة الاله وضع مخصوص بل ويقطعون به بامر ناهيها بحسب العدة والمدة والسنة ان يكون عددا ناهيا وجركانها متناهيا وكذا زمانها في جاني الازدياد والانقاص بان لا تزلزل الى غير نهاية ولا تنص الى غير نهاية وذلك ان النصف حقيقة بالشيء واللا تنهي هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التي لمجملها جسم متناه انما تنصف بهما باعتبار كية المتعلق اعني الجركان والاول

بما هو قابلا وفاعلا لانها لا تتوان من ذلك ولا في نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان وانما كان في السلب لعدم ايجاب كونها بالامكان في الجواب او بالامكان في الجواب ان يتحقق به في الوجوب لا امتناع في الوجوب واللا وجوبه بحيثين بجوذه منقح

٦ هذا فلا يسترط في ظهور افعالها الوضع ولا يتشعب واما في خلق الله تعالى وعد الفلاسفة يسترط في تأثيرها الوضع لقوة طاع اناسد لانخص الاماله باسنة ليه وضع مخصوص ويلم تنهي فاعله بحسب السدة وتوسط المدة والعدة لان القسري يختلف باختلاف الفاعل واسطى باختلاف الفاعل لتفاوت الصغير والكبير في المعاودة ونسائهما في القبول لار المعاودة للطمعة التي هي في الكبر اقوى وايقول الجمعية التي هي فيهما على السوء فادافرض في جركتيهما الاتحاد في المسد

٦ تفاوت الجنب الاخر ويلم اخاهي ولا يتفرض بمركة الاولك لانهما تستد الى ارادات من هوسهما المجردة والجواب بعد تسليم التأثير كون القوة بقدر الجح من

الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهي عدد الانار واما كمية اتصالية وهي زمان الانار وهو
 مقدار يمكن فيه فرض التساهي واللاتساي في جانب الزيادة وهو الاختلاف بحسب المدة
 وفي جانب النقص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء
 ذو مقدار واحد كما عثر في مصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمل متوالي لها عدد بفرض
 الهمائة والانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب
 المتأثر يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه
 لان حيث يعتبر وحده او كثره وبهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض
 صدور عمل واحد عنها في ازمته مختلفة كرامة تقطع سها مهم مسافة محدودة في ازمته مختلفة
 ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
 المتناهية في زمان والساقى قوى يفرض صدور عمل ما فيها على الاتصال في ازمته مختلفة كرامة
 تختلف ازمته حركات سهاهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها
 اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور
 اعمال متواليه عنها مختلفة بالعدد كرامة يختلف عدد ربيعهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها
 عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية
 عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالنسبة للثاني بالمدة والثالث بالعدد ولما كان امتناع اللاتساي
 بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الان ظاهرا والامتناع
 ان تقع الحركة الا في زمان قابل للاقسام بحسب تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان
 اشد تأثيرا اقصرها على بيان امتناع اللاتساي بحسب العسدة والمدة فقولوا الاسك ان التأثير
 القسري يختلف باختلاف القابل المقسوم بمعنى انه كلما كان اكبر كان تغيره القسري اضعف
 لكون معاوقته وما فته اكثر واقوى لانه انما يوافق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى
 منها في الجسم الصغير لاشتغاله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم
 ثقوبه جسام من مبدأ معين ثم تحريكه جساما اخرها لاله بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب
 المقدار تلك القوة بعينها اومن ذلك المبدأ بعينه زم ان يتفاوت منه في حركة الجسمين بان يكون
 حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقه فيه اقل فالضرورة تنهي حركة الاكبر
 ويزعم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر قدر زيادة مقداره على مقداره
 اذ المفروض انه لتفاوت الابدال والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انها كلما كان
 الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المناسبة
 انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها منجزه متجزئها واما في قول الحركة
 فالصغير والكبير فيه متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيها على السوية فاذا فرضنا حركة
 الصغير والكبير والطعم من مبدأ معين زم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى
 على ما يقوى عليه الكل فتقطع حركة الصغير ويلم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة
 جسميهما فقله لتفاوت الصغير والكبير ببيان الاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله
 وتساويهما في القول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرض
 في حركة جسامي حركتي الصغير والكبير مشروع في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم يقع
 في كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرحناه فان توفض الدليل اجالا بالمركان الميكية
 فانها صاع عدم تناهيهما عندكم معتدلة في قوى جسمانية هادوا كانت جزيئة اذا انتقل الكلي لا ياتي
 في جزيئتها الحركة على ما ينبغي ونصيبا بالام لا يجوز ان تكون القوى الجسمانية ازيلية لا يكون

عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علمتها ليست نفسها ولا جزءاً منها لما ذكر ولا خارجاً عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علمه لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامر ين ان كان علمه لبعض الاجزاء ووجه الالتفات اننا قد صرحنا بان المراد بالعلم الفاعل المستقل باليجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولاً لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجباً واقل ما زعم من استقلاله بالعلم ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولاً لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلمية جزءاً من الجملة لزم كونه علمه لنفسه وعلمه تحقيقاً بمعنى الاستقلال ان لم يكن المراد بالوجود بعض الاجزاء شيئاً آخر توقف حصول الجملة عليه ايضاً فلم يكن احدهما مستقلاً وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جائز ان يستقل باليجاد ببعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعاقله المستقل ليس هو البصر وحده بل مع فاعل الحساب نعم يرد على المقدمة انه ثلثة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علمه لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علمه مستقلة لكل جزء حتى يكون علمه هذا الجزء هي بعينها علمه ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث تحدث اجزائه شيئاً فثبثا كحسابات السرير وهيته الاجتماعية فتحدث حدود الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علمه لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علمه المستقلة باليجاد وقدره بطلانه واما ان يراد انها علمه لكل جزء من المركب اما بنفسها او يخرج منها بحيث يكون كل جزء معلولاً لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مقرب الاجزاء كانت علمها المستقلة ايضاً مرتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه جزء منها يقاربه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا الخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يبعد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءاً منها اذ من احرازها ما يجوز ان يكون دلة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه اولمله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معرض للعلية والمعلولة بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الزمنية حيث يعتبر من الجانب المتأخر ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخر وتارة بما بعد المعلول الاول في الجملة هي جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققها وتقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه طاق قبل المجموع الذي هو العلة ايضاً يمكن تخارج الى دلة اجيب بان علمه المجموع الذي قبل ما منه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قوله لاني نهائية فلما قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علمه مستقلاً باليجاد السلسلة لانه يمكن يحتاج الى علمه وهكذا كل مجموع يعرض فلا توجد السلسلة بالاعتبار من تلك العلل ولا بد ان يسكناف في تحق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضاً قلنا هذا الفصحح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار الى اليجاد الى معاونة علمه خارجة وقد فرضنا ان علمه لكل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجادها فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او لاسلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضاً مستدفع اذ ليس هناك معلول آخر و مجموع مرتب قوله قسماً بل واراد بان يحتمل علمها الجزء الذي هو المجموعات المتناهية التي قبل معلولاتها الاجزاء غير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء علمه بالجملة يجوز ان تكون جزءاً منها لدم او لوبية بعض الاجزاء اولاً وان كل جزء يفرض فعلته اولاً منه بان تكون علمه للجملة كونهما اكثر تأييداً قلنا مجموع بل الجزء الذي هو

٣ وذلك كما تقدم في بحثه استقلاله بالكلية
احتياجه في الوجود الى سلسله اخرى
احتياج السلسله الى المعلول المحض
ايضاً بعد ابطال الاستقلال بالعلم
لا اولوية لبعض الاجزاء بل
جزء يفرض معلية ادنى العلوية
هذا بعد تسليم احتياج السلسلة
الى قير عللي لا غير وكيف ولا يحل
لها غير وحدوات الاجزاء مقبو

ما قيل المعلوم الآخر متعين العلمية لان خبر من الاجزاء لا يستعمل بايجاد الجملة على ما لا يتفق
وعلى اصل الدليل منع آخر وهو ان الامم افشار الجملة المفروضة الى عدة خبر عطل الاحاد
واما يلزم لو كان لها وجود متعارف لوجودات الاحاد المطلقة كل منها لثبوتها وقولكم انها
يمكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تتحقق كل منها بملته في اين يلزم الاقتران الى عدة اخرى
وهذا كالمشقة من الرجال لا يتقترن الى خبر عطل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير
وحدود كل منها كلام خال عن التخصيص (قال الثاني ٢) الوجه الثاني ويسمي بهما
التطبيق وعليه التوصل في كل ما يدعي تاهيها لو وجدت سلسلة غير متناهية الى عدة
محصنة بنفس من طرفها المتناهي واحدا فمفصل جملتان احدهما من المعلوم المحض
والثانية من الذي فرقة ثم تطبيق بينهما فان وقع ابراهم كل جزء من السلسلة جزء من الماقصود
تساوى الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك لا بان يوجد جزء من السلسلة لا يكون
بزاله جزء من السلسلة لزم انقطاع لاقصة باضرورة والسلسلة لا يزيد عليها الا الواحد على
ما هو اذ في فليق تاهيها ضرورية ان الزائد على المتناهي بالمتناهي مثا واهترض وجهين
احدهما نقض اصل ادليل به لو صح ان تكون الاعداد متناهية لا يفرض جلة من الواحد
الى غير متناهية واخرى من الاثنين الى غير الهاية ثم تطبق بينهما وانما الاعداد باطل بالاتفاق
وان تكون معلومات الله تعالى متناهية بتطبيق بين الكل بين الناقص منه الواحد وتاهيها باطل
في المتكلمين وان تكون الحركات الملمكة متناهية لتطبيق بين سلسلة من هذه الدورات واخرى من الدورات
التي قبل ان تاهيها باطل عند الملائكة وتاهيها ناقص المقدمة الثانية احدى الجملتين اذا كانت
اقص من الاخرى لم تقصدها بالاحصاء من تضيق الواحد اذ غير متناهية اقل من تضيق
الاثنين من اربعة متناهية مع لثانيتها افعالها ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماتها لاختصاصها
بذلكات وتعمول العلم للمتناهات ايضا لا تاهيها المقدورات متناهية ودورات زحل اقل من دورات
غير ضرورية مع لثانيتها عند الفسفة وحاصل الاعتراض باختلاف يقع باراء كل جزء من السلسلة
جزء من السلسلة ولازم لزوم تساويها فاذ ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون ادم المتناهي
وهو معنى مجرد ذلك تساويا فلام استقامة ذلك فيما بين اثانته والاقصة بمعنى نقصان شيء من
جانبها استاهي وانما يستحيل ذلك في زائده والاقصة بمعنى كون عدد احدهما فرق عدد
الاخرى وه ليس لازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوفاء وقد يجاب عن
الجمع دعوى الضرورة في اكل جملتين اما تساويان او متاوتان بالزيادة او نقصان وان الاقصة
فيها الانقطاع وعن النقص بتخصيص الحكم اذ في تفاوتها دخلت تحت الوجود سواء كانت
متناهية كما في سلسلة اعداد والمعلومات اولها كما في الحركات العنكية فانها من المعدلات فلا يرد الاعداد
انها من الاصلوات المتعاقبة ولا يدخل في الوحد من المتداولات الا ما هي متناهية وكذلك
في معلومات الله تعالى ومقدوراتها ومعنى لثانيتها انه ينتهي الى حد لا يكون فرقه عدد او معلوم
او مقدور اخر وما عد الفسفة فيكون مجموعها مساويا لمقترنة وضما كما في سلسلة المقادير
على ما ذكر في تاهيها الانصاف او طعا كما في سلسلة اعداد والمعلومات فلا يرد الحركات العنكية
لكونها متعاقبة بحكمة ولا حريات نوع واحد كالنفوس الالطفة على تقدير عدم تاهيها
بحسب العدد اكونها غير مرتبة فان قبل التخصيص في الالطفة المتعاقبة اعتراف بطلانها
حيث يتخلف المدلول بها قلنا منه ان الابل لا يجرى في صورة الفرس بل يخص بابعادها
اما عندنا فظننا ان ان ما لا تحقق له في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فيقطع
باعتدائه بغير خلاف في نفس الامر فانه لا بد ان يقع باراء كل جزء حرة او يقع وهو معنى

تضمن من السلسلة
واحد من طرفها ثم
الجلتين فان ذلك
التي به خبر من المتناهي
الكل والجزء والالطفة
الناقصة في تاهيها
عليها الالطفة
التطبيق على الاعداد عند الكل
ومعلومات الله تعالى متناهية
الالطفة عند الملائكة ولزوم
انقطاع الناقصة بتضيق الواحد
مرا اربعة متناهية مع تضيق
الاثنين كذلك ومقدورات الله
تعالى ومعلوماته ودورات زحل
مع دورات القمر وحاصله انه يجوز
ان يكون بازاء كل جزء جزء ادم
متناهية لانسانها يمتلئ معنى مثله
تساويا مع متناهية غيره المتناهي
دعوى اختصاص الحكم
فانها بالاحصاء
الوهمي بتضيق
وعندهم بتضيق
ترب وضما
فيها بالاحصاء
وانما في
الكل وان شتر
لم يتم اصلا

الاشتراط وانما عند هذه ظن الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فحاله مع الوجود
ترتب لوجوده بل انه كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات اغلبية ولا
في النفوس الماطلة والحق ان تحصيل الجمعين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك
انما هو بحسب الفصل دون التماثل ج فان كفي في علم اللبيل حكم العقل بانه لا يقع بل انه كل جزء
جزء لا يقع فاللبيل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمتجمعة المترتبة وغير المترتبة
لان العقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يفرض ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجنتين على
التصديق لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا دليل للعقل الى ذلك الا
فما لا ينافي من الزمان (انظر الثالث لا اختلاف) الوجه الثالث انه لو لم تختم سلسلة السبل والمطولات
الى هذه لا يكون معلولا لشيء لم يعدم تكافؤا بالضايفين واللازم بطلا سببي اقول لو كان الضايفان
متكافئين لم ينته السلسلة الى هذه محضة والقسم حق لان مضاه انهما بحيث اذا وجد
احدهما في العقل او الخارج وحدهما الآخر اذا انتفى انتهى وجه القبول ان المطول الاخير يشتمل
على معلولية محضة وكل عاقله على هذه ومعلولية علو لم يمتد الى ما يشتمل على هذه محضة لم
معلولية بل اعلية فان قيل الماكلفي لمعلولية المطول المحض عليه المطول الذي فوقه بلا وسط لاعلية
العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد له لا بد ان يكون ذلك معلولية عليه وهذا يقتضي ثبوت العلة
المحضة والقول في التصريح بهذا الاستدلال عبرت ان احدهما لو تسلسلت السبل والمطولات الى غير
النهاية لم يزد عدد المطول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلوية والمعلولية ويسأل
الزعم ان كل علة في السلسلة فهو مطول على ما هو المفروض وبس كل ما هو مطول فيها
علة كالمطول الاخير وانتهى بها أخذ جلة من السبل التي في هذه السلسلة واخرى من المطويات
ثم تطبق بينهما فان زادت احدا حادها على الاخرى بطل تكافؤا لعلية والمعلولية لان معنى
التكافؤ ان يكون بارا كل معلولية معلولية وبالعكس ان لم يزد من علية بلا معلولية ضرورة ان الجانب
المساهي معلولية بلاعلية كما في المطول الاخير طرأ الخلف لان التذمر عدم انتهاء السلسلة
الى هذه محضة (قال الرابع بر ٢) الوجه الرابع انما قيل المطول المحض من السلسلة المفروضة
ويجمل كلاس لاحد التي فرقته متعلبا باعتبار وصي العلية والمطولة لان الشيء من حيث
هذه مغاير له من حيث هو مطول فحصل جملتان متماثلتان بالاعتبار احدهما السبل والاخرى
المطولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المطول
ما لم يكن على الاستعساق على مطولها في مرتبتها بل على مطول علتها المتقدمة عليها بمرتبة
خروج المطول الاخير لعدم كونه مفروضا للعلية بطر من زيادة مراتب السبل وواحدة والاطول
السبق للامتداد للعلية ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لتكون معلولا وفيه انقطاع السلسلتين
(قال الخامس ٦) الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من السبل والمطولات انتمى المتاهية
اما ان تكون متضمنة بمساويين فيكون زوجا ولا يكون فردا وكل زوج فهو اقل وواحد من فرد
بمنه كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمس من ستة وكل
عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متاهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين
هما ابتداءه وذلك واحد الذي بعده ورد بالانسان كل ما لا ينقسم بمساويين فهو فرد
وانما لم يزل وكان متاهيا بل الزوجية وانفرد به من خواص العدد المتاهي وقد بطوى حديث
الزوجية واغربية ويقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون قس من عدد فيكون متاهيا لو لم يظهر
(قال السادس ٤) الوجه السادس ان ما بين هذا المطول كالمطول الاخير وكل من علة البسطة
الرافعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم ته السلسلة

١. السلسلة على مطول محض لزوم
بعضها على علة محضة متناهية لكان
المتناهي فيقطع وهذا ما في العالمات
لعبوات متناهية لسلسلة المطول لزوم
زيادة عدد المطول الى عدد العلة
ضرورة ان كل ما هو علة ميسر
مطول من غير عكس فيبطل الحكم في
ونها تطبق بين جملي العلوية
والمعلولية في تلك السلسلة فان تفاوتها
بطل الكاف واللازم عليه بلا معلولية
ضرورة ان في الجانب المتناهي
معلولية بلاعلية متن
٢. المطول المحض ويجعل كلاس
الاتحاد متعلبا باعتبار وصي العلية
والمعلولية ثم تطبق بين سلسلتين السبل
والمطولات فيقسم لضرورة سبق
العلية زيادة العلوية وبه هيا
٣. تلك السلسلة ان القسمت
بمساويين من زوج لا فيكون زوج
ان لا يزد من زوج بل يزد وبالعكس
فانما هو زوجان من ادم الاقسام
فان يكون لعدد من المتناهي متن
ما من هذه السلسلة الى كل من علة
المتناهية متناهية لكن من غير محصور
فتناهي السلسلة في حاصرين لا يزيد
على المتناهي واللازم ضرورة انه
اذا لم يزد ما من هذه السلسلة وكل
جزء منه على فرد من طر السبل
على فرد من المتناهي المحصور
فانما بين المتناهي من
الاعداد المتناهية لا يكون الامتصاص
فانصف متن

فلا يمكن ان تكون علمة مستقلة للمادة الواحدة بأحد وأنما يجعلها المادة جزءا فاعل الصورة بناء على احتياج الصورة العلم المتأخر عندهم من ان شأن المادة القول لا الفعل فان قيل للاحتياج الصورة الى المادة فاشترط كونها جراً من فاعلها لزم الدورة الزعم وان تشخص الصورة بكون المحل المسمى من حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هو فاعل لتشخصه فلا دور ولا تقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما متوافقا فاعلم لان تقومها لكل منهما يستلزم الاستعاضة عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم مركب من هو المجموع الى الكل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والوعبة للمادة بمعنى انها تنقسم في وجودها الى الصورة الجسمية المنفردة الى الصورة الوعبة فبمع اختصار المادة اليها في الدرجة الثانية (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ماسق فاصو لهية الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهية كالبيض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهية التي احدها الجوارح وهو الصورة السريرية اعلمى مرض قائم بالجنين لاجوه حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يدفع اعتراض الامام على تفسير الصورة بانه الهية السببية صورة السيف والبيت مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خست او جبر ولا سيف واجبا امام بالانفنى بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السببية مثلا توجب تلك السيف بخلاف مادة الشخصية فانها لا توجه به قد تكون بينهما مادة الشيء آخر والصورة الحاصلة في الجبر ليست بينهما الصورة الحالية في الحديد بل بنوعها وهذا يشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا السيف ثلاثا المركب من المروض الذي والحديد والارض الذي هو الهية فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه مع الاول بالضرورة ومع الثاني بالفعل (قال واما علمة السيف ٧) يريد بيان علمة العائبة دعها لما يستعمل من كون المتأخر عرض الشيء علمة فيكون علمة الشيء علمة ان ذلك الشيء يفرق في وجوده الشيء الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علمة الفاعلية وهي في كونها علمة تحتاج الى تصور العائبة ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يعمل الاعائية لم يفعله ومن ههنا قلوا ان العائبة بما هيها اي بصورتها الذهبية علمة تفاعلية الفاعل وبانيها اي هو بها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذي هو ماله الصلبة فان الجوارح يتصور الجلوس على السرير فوجده ثم يوجد الجلوس عليه والقوم عبارة اخرى وهو ان العائبة بالوجود الذاتي علمة وبالوجود العيني معلول وهي معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فاقبل السالبة قد لا تكون معلولا بل قدما كما يقال للواجب تعالى غاية العائبات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالصور على الكثرة حفر البئر وقد لا يكون للفاعل مقصود واختيار كناية المركبات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض كحفر البئر فقلنا قد تطلق العائبة على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثر والقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقاوا ما يأتى اليه ادب ان كان تأديته دائما او اكثر اى هي غايات ذاتية ولا اتفاقية كحفر بئر فوجد كثر وتحقيقه ان علمة قد تنوقف علمته على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيكون لها بدون تلك السرايط علمة اتفاقية وان اتفق حصول تلك السرايط معها ترتب المعلول بالاجماعه فسمى ذلك المعلول باختيار السببية الى علمة وحدها غايات اتفاقية وان كان باعتبار السببية بالها

لكل هية في قابل وحداني
بالذات لولا الاختيار والمادة الحلا
كالبيض والجسم و...
مثل السيف والسرير من هذا القبيل
اذا الصانع لم يحدث فيه جواهر بل
هية وحيد لا يرد الاعتراض بان
الهية السببية ليست بما يجب معها
السيف بالفعل كما في الحجر واما جواب
الامام باننا لانعني ان نوع الصورة
يوجب المركب بل ان الصورة
الشخصية السببية مثلا توجب ذلك
السيف بخلاف مادة الشخصية
فخبر بان الصورة هي التي
السابقة الى ان السيف مثلا اسم
المركب من المروض الذي هو الجسم
والارض الذي هو الهية
متن
فانما علمة لمن حيث احتياجه
الى علمة المنفردة علمتها الى الصورة
السالبة لهذا تالك الامتناع بها
فهي علمة تفاعلية الفاعل بانه طا
معلول بل لمعلوله وانما بالوجود
الذاتي علمة بالاجزى المسمى معلول
نعم قد تطلق السالبة على ما ينتهي
اليه الفعل وان لم يكن معلولا ولا
مقصودا بل وان لم يكن للفاعل قصد
واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا
للطبيعية والاتفاقية غايات وجعلوا
من السالبة اتفاقية وهي ما لا يكون
تأدي السبب اليه دائما ولا اكثر ا

لما كان الوجود عندنا هو الوجود
دعوه كان معنى الوجود معنى كنهيات
ما جرت العادة بحلق الشيء عقبيه

المفضل الاول في المباحث الكلية
مقدمة المبحث الاول الموجود
وعنده مشايخنا ان الوجود هو القوة
فقد تم وهو الواجب على ما الى وصفاته
وصفاته والصفات اما متغير بالذات
وهو الجوهر والحوادث فيه وهو العرض
اذ لم يثبت وجود الجوهر المجردة
وان لم يثبت دليل امتناعها والعرض
اما مختص بالمحي وهو الحسوس وما
يتضمن الادراكات وغيرها اوعبر
مختص وهي الاكوان والحسوسات
وعند الملازمة الموجود في الخارج
ان كان وحده لانه فهو الواجب
تصال والا فالحكم وهو ان اسمي
من الموضوع اي محل يقوم به الجوهر
والا فالحكم وهو ان اسمي
في الموضوع اي محل يقوم به الجوهر
وهو الموضوع اي محل يقوم به الجوهر
وهو الموضوع اي محل يقوم به الجوهر

٣ وقد اعترف ابن سينا بأنه لا يمكن
اثبات انها ليست اقل او اكثر وان
كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف

من

مع جميع السرطانات غلبة ذاتية (قارن ٢) اكثر الحكم السابقة للمادة الفاعلية لمعنى المؤثر
كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزيئة وكونها معلولا لآخر وكونها
متناهية الاكوار الى غير ذلك اما هي على ما رأى من يجهل بعض الحكمات مؤثرا في البعض
كافلاسفة وكثير من المبدئين واما على ما رأى الله تعالى باسناد انك الى الله تعالى ابتداء فعنى
علة الممكن لشيء جرى العادة بان الله يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتدار الى
العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له
تأثير فيه فقلة الاحترق فيكون هو الالام وان وجد عقيب عما شهما ولة اكمل زيد
لا يكون شرب عمرو وان وجد عقيبه (قال المقصد اثنان في الاعراض وفيه فصول ٩)
ختم في المباحث الكلية وفي الكيف وفي الين وفي باقي الاعراض التسوية وجعل الين
فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكلمات لتقسيم الموجود لجنا في
الى بيان اقسام الاعراض لما عند المتكلمين فالوجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان
مسبوقا فحدث فقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجي من حدوث العالم
والحادث اما متغير بالذات وهو الجوهر باقلمه الى سائر احوال في التغيير بالذات وهو العرض
واما ما لا يكون متغيرا ولا حلا في التغيير فلم يمدوه من اقسام الوجود لانه لم يثبت وجوده لما سبأني
من ضعف ادله وراعى استدلال على امتناعه بله لو وجد لداركه الباري في الجهر ويحتاج
في الاستدلال الى اصل فيترك وصفه فظاهر ان الاشتراك في المواضع سيما السلبية لا يوجب
الترك والعرض اما ان يكون مختصا بالمحي كالحسوس وما يتبعها من العلم والقصة والارادة
ولكلام الادراكات اعني الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي
الاكوان والحسوسات فلا كواردة لا اجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم
الكون الاول وهو الحصول في الخير عقيب الدم والحسوسات المدركات بالابصار والسمع
او الشم والذوق او اللمس على ما سيجي تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من البصريات
واما عند الملازمة فالوجود في الخارج ان كان وجوده لذاته يعني انه لا يفتقر وجوده الى شيء
اصلا فهو الواجب والا فالحكم والممكن ان اسمي في الوجود عن الموضوع عنه وفرض
والمداد الموضوع محل يقوم به الحال فالصورة الجوهرية اما تدخل في تعريف الجوهر دون
العرض لانها وان افترقت الى المحل لكنهما منهنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع
كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالا. كان
ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لاني موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت
لا في موضوع واسبس الواجب ماهية وجوده زيد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان
وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف
وجوده في الجسم في المكالمه امر متساير لوجوده في نفسه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال
الى مكان اخر وتحقق ذلك امر ملافة موجود لموجود التمام لاعلى بسبب المماسمة والتجوزة بل
بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل لتساوي صفة من الاول كملافة السواد للجسم
يسمى حلولا والموجود الاول حالا واسمائي لحلا والحال قد يكون بحث لا يقوم ولا يتصل بالمحل
بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل مرضوعا
(قال واجناس الاعراض يحكم الاستفراغ ٣) الكم والكيف والين والحق والوضع والمكان
والاضافة وان يغفل وان يفعل وعولوا في ذلك على الاستفراغ واعتبروا بأنه لا يمكن اثبات كونها
ليست اقل او اكثر وان كلي ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخفى عن ضعف ورداءة واذا كان هذا

كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه اخضع على المحضر بان العرض ان قبل النسبة
 لذاته فالكف والا فان لم ينقض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها
 الى بعض ، هو الوضع او المصير . و الى امر خارج وهو ان كان عرضا عاما كغيره فاعني ان كان
 يشتمل بانه لا فالكف والا فالابن وامانة فالصاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه
 غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان يفعل وان كان جوهره فلا يستحق النسبة الى
 اوليه الا لعارض فقول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعترضه بما في التقسيم
 من الترددات الناقصة والتمييزات الغير اللازمة وانه ان عول على الاستفراء كان هذا التقسيم
 ضائعا وزعم الرجوع الى الاستفراء من اول الامر طرعا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه
 ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهيل الاستفراء وتقليل الاندثار فلا بأس (قال وزعموا)
 ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية المعكنات صسرة وهي الاعراض الناقصة
 والجوهر ويسعونها المقولات المشروعية ذلك على ان كلانها جنس لما تعينه لعارض عام وما تحتها
 من اقسام الاولى اجناس لا انواع وان ليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا
 للارض الناقصة ولا النسبة لاقسامها السبعة وينتج ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر
 ذات لشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما به عرض للوضع وعروض
 الشيء لشيء اما يكون بعد تحقق حقيقة فلا يكون ذاتيا لما تحتها من الاراد وان جاز ان يكون
 ذاتيا لما به من الخصص كالشيء لخصصه العارضة للجوهرات وكذا النسبة للذات السبع فانهم
 لا ينعون به ما تدخل النسبة في ذاتها سوى الاضافة فانها نسبة منكرة على ما ساقى الكلام واما نسبة
 بان الموجودات كل ذاتيا لهما لما كان موقولا بالاشكيك ولما لم يكن موقولا في الجوهر والارض
 مع الشك في وجوده ولما احتاج انصاف بالوجود الى سبب كبريائية الانسان ولونية السواد
 وتدرجها بالوجود في موضوع والوجود لاقى موضوع رسم باللازم لاحد ومع ذلك فليس
 اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا لانه معناه انه ماهية اذا وجدت لم يكن
 في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات ثبوت جنسية
 الجوهر وبني جنسية العرض لا يفيد تمام المطر لجواز ان يكون لكل اوابعض منها ذاتي مشهور
 هو الجنس ولا موقول سوى الاستفراء ذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة الحكم
 والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنبية والا فكيف
 واد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم تصور بانه لذاته حركة واحترز بقوله
 لذاته عن الزمان فله لا يتصور ثبوت نسبة الى مقدار الحركة وان تصور بانه جنسية او كذا وكذا
 على ما حرم الجمهور على ان الحركة في الابن من مقولة الابن وقيل من مقولة ان يفعل لكونها
 عبارة عن تغير التدرج واليه ما بالامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فظاها
 ليست من الكم او الكيف او الوضع فتبين كونها من ان يفعل الاله بشكل بان الحركة الموجودة
 ربما يدعى كونها محسوسة وان يفعل اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة
 خارجة عن المقولات (قال واملثل الوحدة والقطعة) للاحصاء المقولات في السمر المذكورة
 بمعنى ان شيئا من الماهيات المركبة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احداها
 او متعدد جانتها ورد الاشكال بالوحدة والقطعة فاجب بوجوه (ا) انها من الامور العديدة
 كالجمي والجهل والمحصر فاساهو للامور الوجودية واعترض به لولم ذلك في الوحدة والقطعة
 وجودية كونها ذات وضع على عامر (ب) انها من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة
 ولا نسبة وهذا صادق عليها واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجات

٧ انها اجناس عالية ما تحتها الجاهل
 ويبنى على ان كلاهما جنس
 وما تحتها اجناس وليس الموجود
 جنسا للجوهر والعرض ولا العرض
 للارض الناقصة وللنسبة لاقسامها
 اجناس الاعراض ثلثة الحكم
 والكيف والنسبة وزاد بعضهم
 الحركة والجوهر على ان الابدان من
 الابن وقيل من ان يفعل كون النسبة

٨ فمقتل هدميتان كالجبل والجمي
 وقيل من الكيف وقيل خارجات
 لكن لم يثبت جنسيتها والحصرا
 هو الاجناس العالية متن

(٣) التزم انهما خارجتا عن المقولات المشرو ولا يصدق ذلك في المحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات التدرج تحت الجنس هي هذه الشرة وهذا لا يتنافى وجود شيء لا يكون جنسا عليا ولا تدرجيا تحت جنس عال والاشكال المتمايز لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عليا او تحت جنس اخر وبهذا يندفع ما قال الامام لا بد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية (قال وصعدا الوجود والوجوب والامكان ونحوهما) يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلا يمس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شأن المرض تقوسه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلا يمس من الكيف لسانيه من معنى نسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يصدق في المحصر لانها ليست اجساما عليا وهذا ما قال ابن سينا واشياحه ان المعاني المقولة التي هي اعم من هذه المقولات لازمة لاكثر الماهيات كالموجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادئ كالوحدة والنقطة والآن فاعلم ان النوع حقيقة غير متدرجة تحت جنس فلا يصدق فيها ذكرنا من المحصر فان قبل المحصر انما هو ثابتا في الخارج فلهذا اعتبرنا اعتبارا نوعيا فلا حاجة الى ما ذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اجساما خارجة كالاضافة وان يفعل وان يفعل (قال واما صامت الباري) يعني انها لا تصدق في المحصر وان كانت ممكنة غير داخلية تحت شيء من المقولات العشر اجماعا ما عندنا فلا نسبة فلا نفهم لا يثبتونها واما عندنا فلان النقص الى الجوهر والمرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا شكل فيه (قال المصنف الثاني ٨) فديكون من الضرورات ما يثبت على بعض الاذهان فورد في المطالب العلمية ويذكر في مرض الاستدلال ما يثبت على مكان الضرورة او يفيد بيان الكمية كاشاع قيام العرض باكثر من محل واحد قال الضرورة فاضية بان العرض الثابت بهذا المحل يتمتع ان يكون هو به في القام بمحل اخر الا انه بين لم يثبت بل شخص لمرض ان هو بالمحل يعني ان محله مسئلة يستبعد فاقول بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو شخص ذلك المرض وبه عليه بان حصول لمرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في محلين لمحال ذلك لزم حوار هذا وهو ضروري البطلان وبه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الخزم بان السواد قائم بهذا المحل عبر السواد القاتم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما وبالزمن باطل بالضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كاشاع قيام العرض بنفسه فالقول به كالمحل الى الهذيل ان الله تعالى مر يد بارادة عرضية حادثة على هي يكون مكبرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء ومن المتكلمين الفلاسفة زعموا منهم ان القرب قائم بالمقاربتين والجوار بالمجاورين والاقتراب بالمجاورين الى غير ذلك من الاضافات المتعددة في الماتيين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالابوة والبنوة بالابن ورد بان الانسليم ان واحد الشخص قائم با طرفين بل القام بكل منهما فرد متمايز للقائم بالآخر غاية الامر قائم لهما وتعددهما بالزمن وبالزمن من اشترك النوع استترك الشخص وهذا كالاضافات المتعددة مثل الابوة والبنوة فاعلم ان القام بهذا المقام بذلك في غاية الظهور وجوه ابوهان من المعترلة زعمانه ان اتألف عرض قائم بالجواهر في يتمتع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا تالف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزين تأليف معارف لتأليف اقسم بجزئين آخرين اما الاول فلان صراحتك اجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابطة وليس الا ان تأليف لانه يحصل عندما اجتماعها وصيرورتها اجساما غير فلا يكون ههنا با ثبوتها قائما سببين ضرورة ورد بالعلم لجواز ان يكون

فالفلا ٩٩ لا يثبت في المحصر
المحصر في الجوهر والمرض هو
الممكن بل الحادث من

الضرورة فاضية بان العرض لا يقوم
بنفسه ويجوز ان يالهذيل بارادة
عرضية لا في محل مكبرة وبه لا يقوم
باكثر من محل وما ذكر من انه لو جاز اياه
بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود
الجسم في مكانين ولم يحصل الخزم
بعبارة السوادين ببيان القبة هونيه
على ان الضرورة وجوب بعض
القائم بها مع انهم ان مثل القرب
والاقتراب من الاضافات المتعددة
في الماتيين وان هذا هو الذي
يحتاج الى الجواب كما في الام
والقصة من الاضافات المتعددة
والقصة من ان تأليف
الجسم كالمحل فخصه
بثبوتية تقوم على كمالها ضرورة
ولا باكثر من محلين عند القدماء
وبقاء جزئين في موضع المستقيم
بقائه التأليف في محل واحد
مثل وحدة العشر في مثل
وحدة النوبة وقيام زيد فليس محل
الزمن وصكانه مراد في هاشم
متن

بسبب آخر كإرادة الفاعل المختار واما الثاني فانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة من
 لا يندم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام المحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم
 باطل ضرورة بقاء التآليف فبما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لاندم ان التآليف الباقي بين الجزئين
 هو بعينه التآليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان يندم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحدة
 بالكثير بمقابلته الفلاسفة كالوحدة بالضرورة الواحدة والتبليغ بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط
 بسطح والحيوة بعينه معبرة الى اعضاءه والقيام بمجموع اجزائه زيد قلنا المتنازع هو ان يكون
 العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين
 صار بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصور والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا هذا المعنى الا انه
 لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التآليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع
 وكانه يدعى القطع ببقاء التآليف دون زوال تآليف وحديث آخر (قال المصنف الثالث ٣) اتفق
 المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض
 بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله من المحل زوالا لوجوده في نفسه
 في وجوده فيما يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه
 بل بالحدوث فيه باحداث الفاعل المختار فعندما يحصل الاستعداد للمحل ثم الاضافة عليه
 من المبدأ عندهم واولى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه (١) وهو
 التكلمين ان كل عرض غير متغير بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير المتغير
 بالذات يتحمل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة لا يذوق اي الحصول في حيز بعينه الحصول
 في آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سيكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول
 في الحيز بعد الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول
 في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر ولا يندم ان من خواص المتغير (٢) وهو الحكماء
 ان شخص العرض لا يجوز ان يكون ماهيته والالام انحصار ماهية في شخص ضرورة امتناع
 تخلف للمحل عن علمه الموجبة ولا الامر حال في العرض والالام الدور لان المحال في الشيء يحتاج
 اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علمه لشخصه لكان متقدما عليه ولا امر مفصل عنه
 لان نسبتته الى الشكل على السواء فافادته هذا الشخص دون ذلك ترجح بلامر جم ولا هو يتم
 على ما اورد صاحب الموافقة سدا لمنع المحصر لان الهوية تطابق على الشخص وعلى الوجود
 الخارجى وعلى الماهية من حيث كونها مستخصصة وشئ من هذه العاقبة ليس يتقدم على الشخص
 ليكون علمه في اثنين ان يكون شخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا
 ينقل الكلام الى علمه لشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور وانما سئل
 واذا كان شخصه بمحله امتنع قوله بالانفصال عند انتقاله من ذلك المحل ورد بل لا يندم ان نسبة
 المفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التمين سيما اذا كان مختارا
 وهو ظاهر (٣) ان العرض يحتاج الى المحل ضرورة فحله يحتاج اليه اما ان يكون غير معين
 وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للوجود وهو
 محال واما ان يكون معينا فيتمتع بفسادته وهو المطلوب ورد بان التمين بعينه ما سواه كان
 هذا اذ لو كان الجسم يحتاج الى حيز ما كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم
 ان يحتاج اليه محل معين لابعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لابعينه كان معه ما غير موجود والرجع
 بقولهم انه محل غير معين بمعنى انه لا يشترط التمين وهو اعم من الذي يشترط الاثنين فلا يلزم
 عنه (٤) انه لو جاز انتقال العرض فهو حاة الانتقال اما ان يكون في المحل المتقل عنه

٣ اتفقوا على امتناع انتقال العرض
 لان ذلك لا يتم في نفسه هو وجوده في
 محله فاما يتصور من انتقال التآليف
 كالروايع وغيرها جديدها
 المتجاوز واخبروا بوجوده الاول ان
 الانتقال هو الحصول في الحيز بعد
 الحصول في اخر فلا يتصور في غير
 الحيز ورد بان ذلك في الجوهر واما
 في العرض فالحصول في محل بعد
 الحصول في آخر الثاني ان شخصه
 ليس ماهية والانحصار في شخص
 ولا للمحل فيسه والادوار والمفصل
 عنه لان نسبتته الى الكل على السواء
 ولانه لا يذوق لا يتقدم الشخص
 بل المحل فلا يبقى مدونه ورد بغير
 استثناء النسبة متساوية التماثل
 الثالث ان محله يحتاج اليه
 اما المعين فلا يفتقر الى التمين
 طاردا جديدا به العين بنحو
 ما تجوز المسال اليه انه حال انتقال
 اما لا في محل حال او في
 انتقال عنه الى اليه بالانتقال
 او في ثالث فينبغي ان يكون
 بالانتقال بالتمين والمحل
 ما في بعض من الاول والمحل في

الثاني من

أو المنقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال أو بعد لا انتقال أو في محل آخر ضرورة امتناع كون المرض لافي محل فينقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل وبعده الحدوث ورد أولا بالنقص بانتقال الجسم من حيث الى حيث قاله حالة الانتقال امان ان يكون في المحل المنقل عنه أو الانتقال اليه أو غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فاهو جوازيكم فهو جوازيما وبنا بالمتنار انه في حيث ثالث هو بعض من المنقل عنه وبعض من المنقل اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل وإلى ما يدها الى ما لا يدها أو ينتهي الى جزء لا يفرأ غاية الامر انه يمنع انتقال المرض الذي يكون في الجوهر الفرد (قال المصنف الرابع) جهوهر المتكلمين على انه يتنوع قيام المرض بالمرض تنمكا بوجهين الاول ان معنى قيام المرض بالمحل انه تابع له في التعريف فيقوم به المرض يجب ان يكون مغيبا بالذات ليصح كون الشيء تبعه في التعريف والمغيب بالذات ليس الا الجوهر النسبي انه وقام عرض مرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة لا عرض ضرورة امتناع قيام المرض بنفسه وحيث قيام بعض الاعراض ببعض ليس اولى من قيام الكل بملك الجوهر بل هذا هو الحق الغم بنفسه احق با يكون محلا مقوما للمحال ولان الكل في حيث ذلك الجوهر تبعه وهو معنى القيام واعرض على الوجهين بالانسان ان معنى قيام الشيء بالشيء اتبعه في التعريف بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نفسا له وهو متناه به كاتصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والعلم بهذا المعنى لا يخص بالمغيب كافي صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجوهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان يخص بالمغيب لا تتبعه ثم اتفاه قيام المرض الى الجوهر بملازاع فيه الا انه لا يوجد قيام لكل به لجوازا ان يكون الاختصاص للماعت قياما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نقلا لمرض للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والاسالة للسطح والاستقامة للخط فان المصوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك الاجسام فلها جزوت لالاسفة قيام المرض بالمرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح يعني ان ذالانقطة هو الخط وذال الخط هو السطح لا الجسم وس العائنين بمجاوز قيام المرض بالمرض من باخ في ذلك وتقادى في الاصل حتى زعم اركلا من الوحدة والوجود عرض قائم بعمله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام المرض بالمرض واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم عن الجواهر لا الاعراض على ما سمي مثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا بما يقوم بالجسم وبان السرعة والبطء ليس عرضا زاعدا على الحركة فاما انما بل الحركة امر بم يتخلل سكيات اقل اواكثر باعتبارها تسمى سرعة او بطيئة ولو سلم ارادوا ليس لتخلل السكيات قطيقات الحركات انواع مختلفة السرعة والبطء عائد الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاصافة الى حركة اخرى بقطع المسافة المعبية في زمان اقل اواكثر ولهذا يختلف باختلاف المضادة فتكون السرعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة قلبس هـ لك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطء واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار اعلى بل عدمي وان لوجود في الجوارح نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الوجود والمعدوم وبالجمله بجمه من قبيل الاعراض خطاه فاحش لا بد في ان يقول به المحصل فان من شأن المرض ان يقتصر في التقوم الى المحل ويستفي هذا المحل (قال المصنف الخامس) ذهب تيسير من المتكلمين الى (٦) ان شيئا من الاعراض لا يتي زنتين بل كلها على انفعي والتجديد كالحركة وزمان هذا لالاسفة وقاؤها عبارة عن تجدد الاثبات بأزادة الله تعالى وقضاء الجوهر مسرعة بالمرض عن هـ يحتاجان في ثمة فهما الى المؤثر من دلة لاحتياج هـ والحدوث

لا يجوز قيام العرض بالمرض
لان هذا التعريف للمغيب فلا بد
في التعريف بالذات ولا بد بالآخرة
من جوهر قلبس قيام المرض
بالبعض اولى من قيام الكل به
واعترض بان القيام بمعنى
الاختصاص التساع قد يكون
في غير المغيب وقد يكون المرض
معنا عرضا لا حلا هـ كسرعة
الحركة والملاسة للسطح واستقامة
الخط فلذا جزوه الفلاسفة وجعلوا
القطعة قائمة بالخط والخط بالسطح
والسطح بالجوهر وحده
واما من زعم وجودها من ذلك
المتكلمون على ان بعض هذه
الاعتبارات دل عليها انما بالجوهر
واما عرضها فاعلم ان
ما نحن في

٦ امتناع قيام المرض فاعلم برون
لان استعماله ايقاع معتبرة في مفهوم
هذا الاسم كالمراض ونحوه ولانه
لوني فاما بقضاء محله فيدوم بدوامه
ويتصف بآثار صفاته واما بقضاء ٢

لا انكسار احتج اهل الظاهر منهم بوجهين (١) ان العرض اسم لما يتشعب بقاؤه بدلالة ما خذ
 الاشتقاق يقال عرض افلا ن امرى معنى لا اقراره وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست اصلية
 بل عارضة ولهذا يسمى الحساب مراضا وليس اسما لما يقوم بذاته بل يتقرر الى محل يقومه اذا ليس
 في معناه التقوى ما ينبغي من هذا المعنى (٢) انه لو بين قما يبقاء محله فيلزم ان يدوم بدارمه لان
 الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من الخبر والتوقف بالذات وغير ذلك لكونها من زواجر
 البقاء وما يبقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا يبقى لبقاء بقاءه وكلا الوجهين
 في غاية الضعف لان العروض في اللغة ما ينبغي من عدم الدوام لاعن عدم البقاء زمانين واكثر
 ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكيفية ولا بقاءه بقاء آخر لا يستلزم
 انكسار بقاءه مع فناء المحل لجواز ان يكون قفاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجده واحتج اهل
 التحقيق بوجهين (١) انه لو كان باقيا لكان قفاؤه عرضا فانما به ضرورة كونه وصفا له بالان بطل
 لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء صفة من استمرار لوجود وانما له
 الزمان انشائي والثالث وليس عرضا فانما بالباقي ومنع اشتقاقه لان الوجود البرهان على انشراح
 قيام العرض بالعرض (٢) انه لو لم يكن لا متنع زواله واللازم ظاهره ان لا يكون له لو انكس
 زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا معتمرا الى سبب فيسببها نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة
 ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا كما زوال شرط من شرائط الوجود فينتل الكلام
 الى زوال ذلك الشرط وبه لا محل ضرورة انه يكون زوال شرطه وهما جارا وامطارا بان ضده وهو
 باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طر بان احدا الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر
 وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طر بانه كان دورا وتوقفهما ان تضاد والثاني انما
 هو من المانين فدفع الطاري الى في لبر الى دفع الباقي اليه بل الدفع اهرن من رفع لان فقا
 يرتفع قوة استقراره وسابقة ثابت لا تكون في ايدفع وامانا على تخشاع او موجب مع شرط حادث فيلزم
 ان يكون له اثر فيصير له مؤثرا حدث لا يؤثر لا تأثر والعدم في محض لا يصلح اثر او رد باق
 ولقلب والحل اما نقض فخره انه لو صح هذا التليل لم ان لا تكون الاجسام باقية والا لما جاز
 عدمها به من مادرك ودفعه باناقسة في بقائها كما نسب الى النظام ارفي جواز زوالها كما نسب الى
 الكرامية ونقص الفلاسفة يردفع بالاول ضرورة واثني مبين في بقاءه يدفع عند المعتزلة بالقي
 زوال الجسم يكون بان يخاف الله تعالى فيه عرضا متائبا للقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر
 وان كان شرط للعرض لا بقاء مشروط بالعرض فيجوز ان يتقدم بان يتقطع فيجهد ما لم يمتنع
 من العرض بان لا يتخلقه الله تعالى ولا يصح هذا في العرض لانه لا يصلح محلا للعرض حتى يمتنع
 عرض الفناء والذي هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بايدي من عدم العرض
 بالعدم قلنا معنى على اصلهم في ثبوت المدوم فان كان جوهره يصلح محلا للعرض وان كان
 عرضا فلا يكفي حال الوجود ولما لقلب فلان العرض لو لم يبق ففناؤه اي عدمه عقيب الوجود
 اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طر بان ضده او وجود مؤثر والكل باطل بمسمن ما ذكره واما
 الحل فينتج بعض مقدمات بيان ابطال اجراء التصفية وذلك من وجوه الاول لانفسه انه لو كان
 زواله بنفسه لكان متنع الوجود وانما بالار او اقتضى ذاته العدم مطلقا سواء اذا اقتضاء في بعض
 الاحوال كحال ما به البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضي العدم عقيب الوجود غاية الامر
 ان ترجع بعض الاوقات الى ان يتقرر الى شرط لثلا يلزم تخلف المعلوم عن تمام الملة الشاق لايم
 انه لو كان زواله زوال شرط لم الدور او اللبس لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود

آخر يمكن لبقاء هذا المحل
 وضعها فافهم الحقون لوجهين
 الاول انه لا كان باقيا لم يمتنع قما للعرض
 بالعرض هو محال واما ما يمنع المقدمتين
 الثاني لو لم يكن لا متنع زواله الاول يمكن
 فاما بنفسه فيمتنع وجوده او زوال
 شرط فيفسد الى المحل وان فناء
 قيد دور لان نقصان المحل بالحق
 الضدين مشروط بنفسه الآخر
 على ان الزالة الساقى بالطاري ليس
 اول بل بالعكس لان الدفع اهرن
 من الرفع اوبه على قوة حسي ايراد الى
 المحض لا يصلح رد ولا بالقبض بالجسم
 وقد يدفع بقاءه بل بان يخاف الله تعالى
 فيه عرض الفناء او لا يخاف عرضا
 هو شرط البقاء والعرض لا يصلح
 محلا للعرض وثانيا القلب اذ لو لم يبق
 ففناؤه اما بنفسه او بغيره وثالثا
 بالحل ان يجوز ان تقتضي العدم
 في بعض الاحوال وان يكون مشروطا بالعرض
 فيزداد في التبادل الى ان ينتهي الى
 لا يزداد له فيزداد منه وان يكون
 طر بان الفناء واشتقا
 فيخرجها كما في قوله من اخذ الدابة
 في الرحل الآخر وخرج اخره وهذا
 كما في التقديم في القول بان تباا العلية
 وان يكون العدم الحادث اثره ان على
 ولو سلم فليس معنى لا يزداد لا
 بمعنى لا يفعل بعده من

بالشعيرات والشعيرة بالشعيرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح تعريف الكم
 لا الاول لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بهذا رواه الا يقال
 المساواة والمساواة مما يدرك بالحس لكن مع الحيل لا مفردا فانه لا يتلوا بالمثل فقصده تعريف
 ذلك المقول بهذا المحسوس ولا الثابتة لان قبول القسمة من عوارض الكم التصل لا انفصل
 فلا يشمله تعريف فلا ينكس وارى انه من ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكن حصوله من غير
 حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقول اعم
 من ذلك اعني امكن فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله التصل والمنفصل ولنا قال الامام
 ان قبول القسمة من عوارض التصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول بشارك الاسم
 واما ما وقع في الموافقة ان كانه اخذ القسمة الانشائية فهو ظاهر لان الامام قد صرح
 في هذا الموضع بان القسمة الانشائية يستحيل عروضا لها عندنا بطل المقدار ويحدد
 مقداران آخران نعم المقدار بهي المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد
 في نفس المقدار ولا يشاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي
 وتتهيئ معه (قال والمنفصل) من احكام الكم انفسه الى التصل والمنفصل ثم التصل الى اقسامه
 فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك او لا الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقة
 ما يتجمع من لوحات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معرضا للعدد
 لكون اجزائه معرضا للوحدة كالقول الذي توهم انه كم منفصل على ما سبق في بحث الحروف
 والاول التصل وهو اما ان يكون قار الذات اي يتجمع الاجزاء في الوجود او لا الثاني الزمان والاول
 المقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها
 في جهات ثلث فحجم تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل التجزئة في جهة والسطح امتداد
 يحتمل التجزئة في جهة وامكن ان يعرضها تجزئة اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض
 بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزئة في ثلث جهات وحقيقته كمية ممتدة
 في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لهما باعتبار كل جهة امتداد لازم
 كافي لذلك واغبر لازم بل متغير كما في الشعمة مثلا بين السطوح الستة للربع جوهر متغير هو
 الجسم الطبيعي وكية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باصبا ركونه حسوما
 بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط فحشا وباعتبار ركونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار
 ركونه صاعدا من تحت عمقا وانثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة
 مشتركة والسطح على حط مشترك والجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انفسه يتوهم فيه
 شيء هو الا ان يكون نهاية للشيء وبداية للشيء بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة
 لم يكن هاتئحد مشترك وان هذين واحدا من خمسة للاشتراك كالسابق اربعة لاجل خمسة وان اخذ
 واحد خارج صارت الخمسة ستة (قال ويخص) يعني ان الجسم التعليمي يمكن ان يتقبل
 بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الاخلاء جوزوا وجود ذلك في الخارج ايضا
 واما السطح والخط فلا يمكن اخدهما كذلك والامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط
 بشرط عدم السطح وحيث يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كانه حدان من جهة
 الطول والمرض وادريكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كانه حد من جهة الطول
 فيكون التصل جسما لسطحا او خطا هذا محال ويشترك الثلاثة في امكان اخذها لا بشرط
 شيء كاذن فليحسب مجموع الابدان الثلاثة من غير الفئات الى شيء آخر من المادة وعوارضها
 كان ذلك التصل جسما تعليميا وينتهي بالسطح فالتفصيل من غير الفئات الى غيره كان سطحا
 تعليميا وينتهي بالخط واذن تخيله من غير الفئات الى شيء من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا

بمخلافه فان كان غير قار فزبان
 والا فحدان حط ان قبل السعة
 في جهة فقط وسطح ان قبلها في
 جهتين فقط وجسم تعليمي ان قبلها
 في الجهات متى

جوز

ما كان ان لوخذ بشرط شيء
 وان اشتدك في ذلك
 لا بشرط متى

عرضه وثارة بالعكس وانما لا فناء في السطح الجسم يتوقف على ثباته ضرورة ان غير
 المتناهي لا يحيط به سطح ويثبت الثاني يتفرق الى اربعان يد ل عليه كاسمي في ان تسلمى
 الابعاد فاحيط السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك ويثبت الخط للكرة يتوقف على حركتها
 الوضعية المتعددة لتعدد نقطتان لا يحركان هما قطباها وينتجما خط هو المحور وعلى محيطها
 منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها المحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بهما
 خط مستدير وما يتوقف به الشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه وانحوا على كون القادر
 وجوده بانها ذوات او متاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا ولا اشارة الى القدم غاية
 ما في الباب ان عروض السطح الجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض القطعة للخط
 انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الاستداد الاخذ في جهة ما معني نقاد ذلك الاستداد واقتطاعه
 وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودى مشروطا بالعدمي ونصفاه
 واجيب بان الذي ينبغي ويند ل مع فقه الجسم هو وضع الجواهر المفردة بعضها مع بعض
 فقد يجمع وقد يفرق ولكل من الاجتماع والافتراق حيث مخصوص فان اريد بنبوت المتضاد
 هذا فلازاج وان اريد امراض قائمة بالجسم غير اجزائه وحيث ترتيبها شمول ولاذلة لا ذكروا
 عليه وانما ثبت ان الجزء الذي لا يتغير ا وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج
 عن الجسم وما ثبت وقف عليه الجسم يلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا ان حقيقتها
 عددا للجواهر المفردة لكن على وضع وترب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض
 او على الطول والعرض من غير عتق والمتوقف على التغير هو تلك الحالة والترتيب بخصوص
 وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعدنا الاشارة انما هي النفس الجواهر المفردة المترتبة ترسا
 مخصوصا وانما كانت اعداد واقتطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر (قال
 الباحث الثاني في الزمان) اخبر المتكلمون على فقه يرووه الاول انه لو وجد كان بعض اجزائه
 متقدما على البعض للقطع به ليس امرا فاد ذات يجمع الاجزاء بحيث يكون الحوادث الا
 حاد ايام الطوفان بل لو وجد لم يكن الامم امضا متصرا يحدث جزء منه بعد جزء بعدية
 زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون
 الزمان زمان وينقل اليه فيسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بظهور
 الى ذاته من غير انه يجمعا في الوجود معلوم بالضرورة لكون الامس قبل اليوم نظرا الى عدم
 مفهومه ههنا من غير احتياج الى عرض فان سمي مثله متقدما زمانيا فلا شكل وانما شرط
 كون كل من التقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في خمسة بل التقدم في اقسام اجزاء الزمان
 قسم سادس يتناسب ان يسمي التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او غير
 ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث انه لو وجد فاما ان يكون متفصلا وهو محال ضرورة
 امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير
 حاضرا وهل جرا فيلزم تركيب الزمان من آيات متالفة وهو منطوق على الحركة المنطقية
 على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقه عليه فيلزم تركيب الجسم من اجزاء لا يتغير وهو
 باطل الزمان اوستدلالا بادلة الفضا فان قيل اوضح هذا الدليل لزم ان تكون الحركة موجودة
 لجريتها فيها اذ لا وجود للماضى منها والمستقبل ووجود الحاضر لدم انقسامه يستلزم الجزء
 الذي لا يتغير ا مع ان وجودها معلوم بالضرورة فلما هذا القصد لا يثبت الزمان ان المتكلمين
 يلزمون وجود الجزء الذي لا يتغير ولا استدلالا لوجود الحركة هو الحصول في الوسط
 على استقرار من اول المسافة الى اخرها وليس ينجري الى الماضى والمستقبل والحاضر لثباتي

انكره المتكلمون لوجوه الاول انه
 لو وجد لتقدم بعض اجزاء بالضرورة
 وليس ٢١ لان ما في تسلسل زمانا
 بالذات فان تقدم الامس على اليوم
 لا يتفرق العرض الثاني الزمان اما
 ماض او مستقبل ولا وجود لها
 او حاضر ولو وجد لان غير منقسم
 ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان
 في الوجود وحيث يلزم فاعلم ان
 المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتغير
 وهذا بخلاف الحركة فان الوجود
 منها هو الحصول في الوسط وهو
 مستمر من المبدأ الى التمام ولا يصح
 في الزمان لقطع بان زمان الطوفان
 لا يوجد الآن ورد بالانقسام انه
 لا وجود لهما مطلقا بل في الحال
 وعلى التبادل فان قيل فلا يلزم
 في الماضى والمستقبل في المستقبل
 لانه يعود الى قسم السابق اجيب
 ان المرحون في هذا اربعة اخص من
 مطلق للوجود وكذا ٢١ اخص
 لا يستلزم كذب الامم فان قيل اذا
 اخصر العلم في عدة امور من تلك الامور
 كان محسوما بالضرورة ولذا قالوا لا وجود
 للجسم الزمانى فاما الماضى من الزمان
 والامم الماضى والماضى والمستقبل او الحال
 والكل مال اجيب بفتح التجمع ان
 من الموجود
 ما لا يمكن في شيء من الزمان
 واتحاد ذلك فيكون زمانيا بالضرورة
 فليس يتم انقضاء الزمان في الثلاثة
 بل في الماضي والمستقبل لكن
 وجودهما في نفسها لا يتلزم
 وجودهما في زمان من

كذلك بخلاف الزمان فانه متقسم لذاته وليس بمحصل من المبدأ الى المنتهى القطع بان
يوم الطوفان ليس حادثاً الاّن وسجي لهذا كما يجب تحقيق في بحث محقق كما واجب من اصل
الاستدلال بالانقسام الى الوجود الماضي والمستقبل من الزمان كيف ولا معنى لماضي الاماكن بعد الوجود
والاستقلال بالاماهو بعد الوجود بل غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في
الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون متقسماً فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير
متقسم فيلزم الجزئية الذي لا يتغير او كذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الانظمة اخص من
مطلق الوجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب العام فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون
موجوداً في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام اذا تنحصر في اقسام معدودة على منها معدوم
كان معدوماً ضرورة لانه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلاثة
لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق بوجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق له موجود في شيء
من الانظمة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان فلذا قال ابن سينا ان عدم تنامي
الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست اموراً موجودة متصفة بالانتهائية اذ لو كانت
موجودة فوجودها ماضي الماضي واما في الحال واما في المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان
في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسماً برأسه بل حادثة مشتركاً بين
الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجوداً في الجملة وانما يوجد في شيء من الانظمة
لا بد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود في الجملة اما متقسم فيجتمع احراز الزمان او غير
متقسم فيلزم الجزء فليس متقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم مسوقية البعض
بالبعض او غير متقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقديح هذا جواباً
عن اصل الاستدلال (قال الثالث ٢) الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لا متنع عنه بعد
الوجود لان هذه البعدية لا تكون الانظمة لان الحاضر لا يجتمع التقدم فيلزم ان يكون الزمان
زماناً لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع به انه ليس بذاتي
واذا امتنع عنه كان واجب الوجود وهو محال لانه مركب بقيل الانقسام وتنقض يحدث
وتنقض اجزاءه شيئاً فثبتا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون القدم بعد الوجود لا يقتضي
ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الاّن الذي هو طرف الزمان الذي مضى وانقضى اعني الطرف
الذي به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع القدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي المناس في
تركيب والتقضي لجواز ان لا يقتضي الوجود نظراً الى ذاته غاية انه يكون دائماً بتجدد الاجزاء
على سبيل الاستمرار ولا استحالة فيه (قال واين ٢) تمسك الفلاسفة في وجود الزمان بوجوده الاول
بما يفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاول
في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والتركيز بان ابتداءهما وقتاً معاً فيلزم ضرورة تقطعا
المسافة معاً وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الساتية متأخراً عن ابتداء الاولى
في ضرورة تقطع الساتية اقل من قطعته الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الساتية
ابتداءً فانها تقطع اقل فين اخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين وين اخذ السرعة الساتية وتركها امكان اقل
من الامكان بتلك السرعة المعينة فهنا كانه مقارن قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع
فيه الحركة وتتفاوت بتفاوت ضرورة ان قبيل التفاوت ينهي الى ما يكون بالذات وهو الذي
هبتنا عنه بالامكان وسماه بالزمان فيكون موجوداً وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة
ولا امتداد الزمان لانه لا يمتنع ان يكون في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة في السرعة

لو وجب
لا يتنع زمانه
الزمان يكون اولياً مع شريكه
ولفظة في زمانه يكون لعينه
الزمان في الاّن الذي هو طرف
الزمان لا يتنع به الزمان ولو سلم
فامتناع القدم بعد الوجود
ان يقتضي الدوام لا لوجوب معنى

المسافة وتوحيه من الاول انا اذا فرضنا
في مسافة حركتين متواترتين
في الانقطاع فان توافقتا في السرعة
والابتداء ايضا قطعتهما وارتا حركتين
ابتداء الثانية او كانت ابطأ قطعت
اقل فثبت في الاول امكان قطع
المسافة بسرعة معينة مسماها
السرعة وبقي طرف الثانية كان
في نفس ذلك تلك السرعة المتقدمة
اكثر مقداري لا يرجع الى السرعة
او امتداد المسافة او المتحرك
المعنى بالزمان فان قيل الحكيم المعبر
بالتأخر والسرعة فيزج وحول الزمان
فيكون مسافة متوالتين فان المتحرك طاقون
بجهد الحاصل الثاني فثبت ان المسافة
لا يمكن ضربها وليس وجودها
فذلك كما عرفت من الاول لا ينبغي
يكون لا اختياراً لا في قطع المسافة
او في الحركة او في السرعة
والزمان لا يتنع به الزمان ولو سلم
فامتناع القدم بعد الوجود
الزمان واجيب بان هذه الامكانيات
والقابلة اعتبارات عقلية تنصف
بها الاعداد فان ما بين اليوم والاول
السنة والثلث متفاوت وعدم الحوادث
متن

مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا
 لاختلافهما بالسرعة والبطء وعلى العكس بان تقطع السرعة في ساعة فرسفا والبطيئة
 نصف فرسخ وتكثر كثة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او حركه الجسمين
 المتساويين في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والاخرى في نصف ساعة فان قيل
 قد يثبت وجود الزمان على مقدمات يبنى الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه
 الحركة مع تلك او متأخرة عنها اي بالزمان واسرع منها اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع
 في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دوراقلنا لانسب توقف صحة هذه الاحكام على كون
 الزمان موجودا في الخارج فان المكرين يترفون بكون الشيء مع الشيء وبعدمه وكون بعض
 الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماية الزمان
 وكونه مقدارا للحركة لا ثبات اصل وجوده فانه يدهي الوجه الثاني ان كون الالف قبل الالف
 ضروري لا يثبت فيه عاقل وليست هذه القليلة نفس وجود الالف وحده لانها اضافية بخلافه
 ولانه قد يوجد مع الالف بخلافها ولا مع عدم الالف او هو وحده لانه قد يكون عددا لاحقا
 لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد المدين في كونها عدم الالف وهذا معنى قولهم العدم
 قبل كالمعدم بعد وليس قبل كعدم فحين ان يكون فلية الالف وبعدمه الالف لامر آخر ولا بد
 من ان ينتهي الى ما يلحقه القليلة والبدئية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذي
 يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء تكون
 قبلا ايضا بقدر الجزء قبل وبعدا لمطابقة الجزء ما لمعد حتى لو وجد الالف في الجزء البعد والالف
 في الجزء قبل لكان الالف بعدا والالف واجب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القليلة
 للثبوت ومن القليلة المنصرفة بها وجود الالف من الاعتبارات العقلية دون الوجودات العينية
 مدلل انها تنصرف بها لعدم مان من اليوم الى رأس النهار قبل من اليوم الى رأس السنة وان عدم
 الحادث قبل وجوده فرغت الفلاسفة ان المقصود ان يثبت على وجود الزمان لا الاستدلال بالضرورة
 بعرفه العامة ومن لا سبيل لهم الى الاكتساب وهذا يصحونه الى السنين والشهور والايام والساعات
 ويجري انكاره يجري انكار الاوليات وانما الخفاء في حقيقته (قال فرعون) القوم وان ادعى
 بعضهم ظهورانية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو مفيد معلوم
 بقدره مفيد غير معلوم كما يقال انك عند طلوع الشمس ورما تكس بحسب علم الخاصط
 حتى لو علم وقت فمودع وفسال متى قام زيد يقال في جوابه حين قد عمرو ولوعم وقت قيام زيد
 وقال متى قد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولانك يختلف تقدير التجدد باختلاف
 ما يتقدمه فقدر ظهوره عند مخاطب كما تقول الساعة للعادة اجلس يوما والقارى اجلس
 قدر مائتا الفاتحة والكتب قدر مائتين صفحة والذى قدر ما ينقطع من رجل فلما ولا يفي
 ان ليس في هذا التفسير افادة تصور ماية الزمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واشباعه الى انه
 مقدار حركة الفلك الاعظم واخفقوا على ذلك بله مقدار اي كم متصل اما الكمية فلقبوه
 المساواة والامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان
 دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلا يمكن ان يمتصلا لا انتهى الى ما لا ينقسم
 اصلا كوحدة العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الاثبات المتتالية وبنم منه
 الجزء الذي لا يتجزأ لا يتجزأ في الحركة المنطقية على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قابل الذات
 وهو الحركة والالكان هو ايضا فاذ الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم
 حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدارا للحركة مستقيمة لانها لازمة للانقطاع

في المقصود التنبه والافوجود امتداد
 يتصف بالمضي والاستقبال ضروري
 يترقبه العاقل وتقسيمه الى السنين
 والشهور والايام والساعات وانما
 الخفاء في حقيقته فزعموا ان
 مفيد معلوم بقدره مفيد غير
 معلوم كما يقال انك عند طلوع الشمس
 ورما تكس بحسب علم الخاصط
 كما قال حين قد عمرو في جواب
 متى قام زيد في الجواب
 ان ليس في هذا افادة
 ولعمري انك عند طلوع الشمس
 فذلك الفلك الاعظم لا ينفك
 ولا يتجزأ من الاثبات المتتالية
 مستلزامه الجزاء الذي لا يتجزأ
 متصل والامر انما يتصوره مفيد
 غير قابل للجزء والجزء لا يتجزأ
 فهو في ان له في الامر لا يكون
 بالزمان انما يتصوره مفيد
 لساكنه ولقد جمع الحركات
 مقدار لامر محسوس الذي هو الحركة
 اليومية اذ لا يكون بقدر الاضطرار
 بالافضل كالفرسخ بالذراع والمائة
 بالعمشات دون العكس ورد ذلك
 بله مع الانتهاء على اصول الفلاسفة
 انهم لو كان قبله انفسا في انما

المتغير احدى ما يكون فالذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه انليس له جزء
 المتقدم من الزمان وجزء مطابق لما خرمته وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثبته الى استمراره
 المتغير كالسما الى الارض تكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفا في الفرق بين حصول
 الحركة مع الزمان وحصول السماع مع الزمان وحصول السمع مع الارض وانهما معان محملا لا مستكارا
 في ان يعبر عن كل منهما بعبارة يرى انها مناسبة لهما على ملأوا ان نسبة المتغير الى الزمان ونسبة
 الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وبمعهما الدوام المطلق والذي
 في الماضي ازل والذي في المستقبل هو الابد فال امام وهذا فهو بل خال من التخصيص لان ما يفهم
 من كان ويكون اذا كان موجودا في الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا
 فلا ينطبق على المتغير وهذا انقسام لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة في الانطباق بين
 المتغير والثابت فاما قول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة حياته على الف دورة من الشمس
 والتكلمون يقولون القديم موجود في ازمته مقدرة لا نهاية لاولها والجواب انه لا يصح حينئذ
 ما ذكر ان الزمان لما كان غير قائرا استحالة ان يكون مقدرا لهية قارة على انطباق مدة البقاء على الف
 دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان
 نفس النسبة بل المتغير الذي ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به
 البعض الا انه اقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شيتين يقعان في زمان واحد
 ثم قال وغير الحركة اذ التحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس
 ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون احدى كون
 الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمان في الزمان فذلك المعية كانها هي لا دور
 الثابتة ولا ينوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدرا بالحركة ثم الزمان كملول للدهر
 والدهر كملول للسرمد فانه لا دوام نسبة على الاجسام الى مباديها ما وجدت الاجسام فضلا
 عن حر كانها اولاد اوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار
 احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر
 ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر يعني
 ان الدهر في نفسه شيء ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته سمي دهر هذا ما وقع
 الياس شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى يحصل على ما قال الامام واما عن الشاق فبما
 تختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي امر غير قائم بوجود منها جزء جزء من غير ان
 يحصل جريان دمه وهذا معنى وجودها في الخارج وانما الوهمي هو المجموع المتحد من المادى الى
 المنهى فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهما لا يوجد منه جزآن دفه
 بل لا يزال يتجدد ويتصمم ويوجد منه شيء فشيء وهذا ما يقال انه كما امر غير متقسم بنفس
 سيلانه الزمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط بفعل سيلانه للحركة بمعنى القطع واعترض
 بان هذا قول يتناول الآت لان ذلك الامر الغير المتقسم ليس غير الا ان واجب بانه لا اجزاء
 هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزى والانتقسام بحسب الفرض والوهم
 ذون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود للزمان حينئذ لان نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم
 لما ذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع متصل
 الذي يتجزأ في الوهم موجود في الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط
 من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان في الفصل امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه بحسب لو فرض
 وجوده ويجز به عرضته لاجزائه المفروضة قبلية وبعديات متجددة متصرفه ولا يكون

مصدق في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قادر يحصل في العقل بحسب استمراره
 وعدم استمراره ذلك الامتناع الذي اذا فرض تجزئه كان حقوق التقدم والتأخر لاجزائه
 المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معيته للحركة وادلا وجود الجزئين معا الا
 في العقل لم كون القليلة والبدئية المعارضة لهما كذلك ولهذا بعرضان لعدم كيف ولو وجدنا
 في الخارج وهما متضايان لم وجود معروضيهما معا في الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات
 وما يقال من ان الموجود في الخارج من الزمان معروض للقيلة والبدئية فبما المراد انه متعلق
 بهما بمعنى انهما يسببه بعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المقول هذا غاية تحقيق فهم في هذا المقام
 دفعا للاسكالات الواردة من قبل الامام مثل ان قيلة عدم الحادث على وجوده لواقضت
 زمانا لكانت قبيلة الامس على التدومية الحركة للزمان كذلك وان القيلة والبدئية لو وجدت
 لامتنع اتصاف عدم بهما ولكن وجودهما بالزمان وتسلسل والزم وجود معروضيهما معا
 ضرورة كونهما متضايين فيكون الزمان قار الذات لا اجتماع اجزائه المفروضة للقيلة والبدئية
 ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لهما في الوجود لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج
 فلم يدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون متناهية فيمتنع اختلافها بالقيلة
 والبدئية الذاتيتين ومختلفة فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لابد في الخارج من
 امر غير قادر يحصل منه في العقل ذلك الامتناع مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لاحد موجودا وعن
 موجود قادر بحسب ماله من النسب والاضافات الى التغيرات على ما سيجي واما من الاشكال بان
 القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون ذلك
 ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق اولاحي انما هو من الاحكام الكاذبة لا هو من حكمه
 بان خارج الفلك فضاء لا ينهي واعتراض بانما قطع بهذا الامتناع في حالتي وجود الحركة
 وعدمها على السواء ان حقا في وان وهما فوهم والفرقة تحتاج الى البرهان (قال وذهب
 القدماء (٣) الى ان الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل في قائم بنفسه غير متفرق الى محل يقوم
 او حركة تقطعه فوهم من زعم انه واجب الوجود اذا لم يكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان
 التقدم والتأخر بين الوجود وعدمه لا يتصور الا زمان فان كان عين الاول لزم وجود الشيء حال
 عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع عدم
 قبل الوجود او بعده لا يتناقى الامكان الذاتي بمعنى جواز عدم في الجملة ومنهم من اعترف بانك
 واليه ذهب افلاطون واتباعه وعدهتهم التعويل على الضرورة بمعنى انما فاعطون بوجود امر به
 التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولاحي لو فرضنا ان الفلك
 كان معدوما فوجدت في كذا فاعطون بوجود ذلك الامر و تقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى
 كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفتنة في زمان آخر مستقل فلا يكون
 فلكا ولا حركة ولا شيئا من هوارضها بل جوهر ازلها يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم بحسب
 النسب والاضافات الى التغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور
 الثابتة يسمى سردها الى ما قبل التغيرات دهرها والى مقارنتها زمانا ولما لم يأت امتناع عدمه
 في نفسه لم يحكم بوجوده وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع الهائل الذي
 لا يربح فيه فقرر الاراء على شيء (قال المجتهد الثالث في المكان ٦) لاختفاء في اية شيء يتغير
 الجسم عنه ويسكن فيه ولا يصح معه غيره وهو السمي بالمكان والمعتبر من المذاهب ان
 ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاروي المساس السطح الظاهر من الجوهر واليه ذهب
 ارسطو واشتباعه من المشائين او البعدي الذي يتغير فيه بعد الجسم ويتغير به وليه ذهب

الى انه حوهر مستقل لا يحتاج
 الى اشتغال منه مسافة ولا حركته
 بانه لا يقتضي امتناع الوجود مطلقا
 وقد يمكن والله ذهب افلاطون
 والقدماء ومحمد بن الفضل لوجود
 الزمان بل بحسب اخره
 والمعتبر من المذاهب انه السطح الباطن
 من الجوهر او المساس السطح الظاهر من الجوهر
 الجوهري من البعد ما ياتي في الحديث
 من الخلق

مشارف الى ان
 ويتغير به الاله عند افلاطون
 موجود يتغير خلوه من شاعل وعند
 المتكلمين مفروض يمكن خلوه وهو
 العنق بالترغ التوهم الذي لولم
 يتغيره شاعل كان خاليا فوهمها
 المقامان
 مع

كثير من الفلاسفة والتكلمون فرموا ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويعبر
 به ويتنوع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذات الجسم وهو المسمى بالجسم المتعلق
 ومنه ما هو متعارف لا يقوم بل يحل فيه الجسم ويلقيه مجتمعه ويحاط به بعد الجسم منطبقا
 عليه فمقداره اياه عند التكلمين هدم محض وكفى ضرف يمكن ان لا يشغله شغل وهو
 المعنى بالمرأع التوهم الذي اولم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود
 قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر
 وتوضيحه اننا نؤمن بخلو الاما من الماد الهوا وغيرهما فبقاين اطرافه امتدادا قد يشغله الماد وقد
 يشغله الهوا فكذلك عند الامتلاء ويسمونه البعد المقطوع بمعنى انه مشهور مقطوع عليه البديهة فان كل
 احد يحكم بان الماء فياين اطراف الانا وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم عال من البعد ويعبر
 عنه اقلاطون تارة بالهوى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بصورة لكونه
 صارة من الابعاد المنتهى في الجهات بمنزلة الصورة والاتصالية الجسمية التي لا يقبل الجسم الابعاد
 وغيره من المجردات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه في غاية
 الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه متنع الخلو من داخل
 وعند البعض ممكن الخلو منه فاصحاب الخلاء هم التكلمون وبعض الفلاسفة في هذا البحث
 مقامان احدهما في ان المكان هو السطح والاولد وبأنه محال في ان الخلاء ممكن او متنع (قال المقام
 الاول) في استحتم القائلون بكون المكان هو السطح بله لا يقبل منه الا البعد او السطح والاولد باطل
 لوجوه الاول له لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهمها مفروضا على ما هو رأي التكلمين وهو باطل
 لان المكان موجود ضرورة او استدلالا بله يقبل التساوي والتفاوت حيث يقال مكان هذا ساو
 لمكان ذلك او ازيد عليه او ناقص عنه نصف له او ثلث او ربع او غير ذلك وبله يقبل الاشارة
 الحسية واتصال الجسم منه واليه حيث يقال اتصل الجسم من هذا المكان الى ذلك والاتصاف
 بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والاتصاف الى غير ذلك ولا شيء من
 البعد المحض والى الصنف كذلك واما ان يكون متعلقا بوجوده على ما هو رأي افلاطون
 ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الابدية التي هي الاتصال عن مكان الى
 مكان لكان له مكان وينقل الكلام اليه ليزن ترتيب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما في ابطال
 النس لان جميع الامكنة الغير المتشابهة لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون
 قابلا للحركة متغيرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جهة الامكنة لكونه متغيرا
 منها وان يكون خارجا عنها لكونه طرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان
 قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه متزوم للبعد المتساوي لقبول الحركة ومتزوم
 متاقي الشيء متاقي لذلك الشيء الثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا
 لزم من تمكن الجسم في المكان قد داخل البدن اي نقوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه
 لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل لقطع بانه ليس في الاما المعلوم الماد الا بعد واحد
 ولا نه يستلزم اجتماع الثلاث اعني البدن في محل واحد هو التمكن ولا نه يستلزم ارتصاف
 الاثان من البديهي ان يكون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر قد داخل
 ويككون التمكن بمكانه في المقدار لجواز ان يكون بعدا احدهما ازيد من الاخر حصل
 من قد داخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك متنع بالاتصاف في الثالث ان البعد في نفسه
 اما ان ينقتر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما تدعو في البعد الذي هو المكان واما
 ان يستغنى عنه فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض
 في المحل اختصاصه به بحيث ينقتر اليه في تقوم فلا يرد ما قيل له يجوز ان لا ينقتر في نفسه

١ ان المكان هو السطح او البعد
 وجهه السطح بوجوه الاول انه موجود
 يقبل تفاوت الاشارة والاتصال
 منه واليه والبعد الموجود ان قيل
 الحركة ان له كان وتعدل على ان
 ان جميع الاسكنة لفتق الى مكان معين
 داخلا فيها يكون احدها خارجا عنها
 يكونه طرفا لها وان لم يقبل لم يقبلها
 الجسمانية من البعد اللازم الثاني ان
 اتصاف الجسم يستلزم لكونه في البعد
 المتعلق فكيف في البعد ان يجمع للثاني
 ويرتفع الثاني عن وحدة هذا البعد
 متزوما عن كل اهل التمكن والمكان
 الثالث ان البعد اما ان ينقتر الى المحل
 فلا يجوز دلالة يستغنى فلا يحل في المادة
 ان معنى التمكن
 على تماثل البدن وهذا بين

انه وان السهم لم يسا الفلكون
 اذ الله كما اجمع المدد وحقه
 وبالسهم وقم الاجسام الى اوى
 المحيط بتدات الحام اذا الخطير
 الى ان في الهواء المضاف فيستبدل
 السهم فيلزم كنهه في التضرع
 لا يستدل به فليكن مستطاعا
 في عين الله العار وجوده وان
 مدته الى غير ذلك من الامارات
 التي ربانية في الظن وان لم يتم
 رهانا متن

٨ ان الخلاء ممكن او مجتمع جمعة
الامكان وجوه الاول اما فرضنا
صحة علمنا من مذهبها دفعة لم
في اول زمان الارباع خلو الوسط
ضرورة انه انما يعني عندكم بانفصال
الهواء اليه وذلك بعد المرور
بالأطراف ورد بعد تسليم إمكان
الانفصال دفعة أخرى آن
حركة بعضي نزل في الوسط
بكونه دفعة يكون ارتفاع الأجزاء
سواء لا يلزم التفكك فخصر مذهب
لجواب ان رجوع الهواء الى الوسط في زمان
الارتفاع في الحالة المضمرة بين من
للأرض واما ذلك فممكن ان لا

الفلاحين استأثروا بالسهم بحكم ما كان في
 لاي مافي الكوناني في الدوله وحديث
 في الكوناني في جميع فروع مختلف مذهبه
 وابن استقر كما في لزوم التداخل
 في الكوناني في جميع فروع مختلف مذهبه
 وكان شيوخ العرب في حيله
 او غفلت عنه فاما في المكن الاول
 وان اغفل عنه فاما في المكن الاول
 فيلزم لسور توقف كل من الاغنياء
 على الآخر واما في آخر فيتلاحق
 المتصاعد مات لاي نهاية وزد بعد

الى المحل و بعضه المحلول فيه واجب عن الكل بله يجوز ان يكون البدن القسم بالجسم مخالفا
للامية البدن الفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البدن فلا يتمتع اختصاصه بقبول
الحركة واقتضاه المحل واختصاص البدن الفارق بامكان القعود فيه ولا يكون اجتماعهما من
اجتماع الثلثين على انما ذكر من قعود العين في الممكن واجتماع الظنين ليس بمستقيم لان احدهما
في الممكن والاخر فيه للممكن (قال حجة المدة) اخبرني ثلثون يكون المكان هو البدن بله لو كان
هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بديهه العقل بثبوتها منها مساواة المكان للممكن فان الشبهة
بمدورة انا جلوسا صفة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعايف المحيط بالمدورة وانا جلوسا
الصفة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفة مع ان الجسم في الحالين واحد
وكذا اذا جلوسا في المكعب بقرة عميقة زيد السطح المحيط به من انقص الجسم ومنها كون كل
جسم في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يجوبه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها
سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الريح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان
تبدل الامكنة اما نفس الحركة الابدية او لزومها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به
من فلكه واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزم لسكونه لان تبدله لازم للحركة وانفسها
ومها بقاها المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد ملاه الهواء فلم يبق ما كان فيه من
السطح المحيط به ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حين مع ان الاجزاء الباطنة
من الماء مثلا لا تكون في سطح من الهواء الا بطريق التماس والجزء كالقياس للماء في الفلك ومنها
عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هناك على انه هل يحيط به جسم اولا ومنها اذا
تصور حتما لا يماس شيء بل يوجد وحده مع امتناع ان تصور جسمه لا يكون في حين ومنها
ان تقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي في حين آخر وان كل نقطة على سطح الفلك
المحيط تحرك بحركتها من موضع الى موضع بالجمله فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان
هو المعدل لا السطح وان كان للساقفة مجال في استعمال بعض الزوايا اوفى لزومها على ما لا يخفى
(قال القسم الثاني) المنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا ينشئه شاعل سواء سمي بعدا اولم يسم
وسواء جعل متخفقا موجعا فهو هو ما كان قبل ما معنى القول بإمكانه عند من يجهلها فاما
وعدا ما صرفا لا يتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن للجسم ان يثبت لا تماس ولا يكون بينهما
ما يماسها اخبرني ثلثون لا يمكن الخلاء بوجوده الاول لو فرضنا صفة ملء فوق اخرى مثلها
بحيث تماس سطحاهما المتوازيان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفضا احداها عن الاخرى
ممكنه في اول زمان الارتفاع بلزم خلو الوسط ضرورة انه تعالى بالهواء الواصل اليه من
مستفاد بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفة للملاء الى الجسم الذي له سطح
حتو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انفعال اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون تماس بين
السطحين لا يبين اجزاء لا لا يجزأ من الجائين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لا يكون
ارتفاع احد الجائين قبل ارتفاع الاخر بلزم التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط عند
الارتفاع بخلاف الله تعالى او بالوصول اليه من الماخذ والمسام بين اجزاء لا لا يجزأ مسلمة عندهم
منبهة على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى حيثشذ بله هو عندنا محال جاز ان
يستأن محال اولس امكان الارتفاع في الجمله فان اراد بكونه دفعة مكوفة في كمال الجسم اصلا فلا تم
امكاله كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان اراد كون حركة جميع الاجزاء معا لثلا بلزم
التفكك فلا تم استزاده الخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط
في ذلك الزمان في الجمله لخصم بين منع الزوم ومنع امكان المزموم ولا يتم المطلوب الا بغيرها

ثم لو جـل المزوم هو الاصول اعني لا ممانية السطوحين الحاصلة عند الانقشاع الزايعات
يقول بكون الاصول ايا يتهين منع إمكان المزوم الثاني لو لم يمكن الحلال بل لو لم يوجد لامتنع
حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان
يضمحل ويحدث جسم آخر يسفر المكان المتقل عنه وهذا باطل باعتبار انكم بل يشهد العقل
في كثير من المواضع بحركة عناصر الدوال كل الى حيز آخر وما لا يندم وحيث ان
يسفر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل العدين المتدينين
واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اى يصغر
مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك إما بكون الجسم ذاتا دة يقبل التقادير
المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول بالهوى وسقيم الالة على بطلانها ولكنك ذ اجزاء
بينها فربح خلاه قد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاه يسع الجسم المتحرك فيلزم
نقص لتحقيق الخلاه على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل لما كان الثاني في مكانه
وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال
الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتم له منه على انتقال الاول له لا يلزم خارجه
واما الى مكان اخر فيلزم تصادم الاجسام باسرها ومقاب الحركات لا اله نهاية وبق الى
الدور ضرورة تنهى الاجسام وبعض هذه التديدات تجري في المكان الذي يذ قل عنه الجسم
فانه اما ان يبقى خاليا او يصير له لو بان انتقال جسم اخر اليه او يتخلل ماحرله من الاجسام بطريق
ثبوت الهوى او فرح خلاه فحين ار يكون كل الذي يذ قل اليه الجسم اما حلاه محض او اما
بمراه الجسم فيه فرح خلاه يقل ويتناوب الاجزاء فيحصل للجسم المتقل مكان وتكون حركة
المتكدة في البحر من هذا القليل فلا يرد قضا على ما ذكرنا من الدليل واجب بان دليل يحصل
الهوى لا يتم لما يأتى بل غاية الامر قد رضى في مقدمات اثباتها وهو لا يبعد في معرض الاستدلال
ولو سلم فان ار يد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الآخر على انتقال الآخر الى مكانه
امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضايغين فلاتم استحسانه لجوز ان لا يكون بصفة التقدم
بل الممانية في عناصر الدوال فان انتقال كل منهما الى حيز السابق وتوقف على انتقال الآخر
الى حيزه لا يلزم الحلال بل انتفاك وانتقال الاخر الى حيزه بتوقف على انتقاله الى
السابق لا يلزم اجتماع الجسمين في حيز وهذا هو المعنى بدور الممانية وان ار يد التوقف
احتياج كل الى الآخر احتياج المسوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلاتم لزومه وما
لا يبعد ذلك وما يجمع ابتداء التخلل ولتكثف على تحقق الهوى او فرج الحلال الثالث
يوجد الخلاه لكل سطح ملاقبا لسطح آخر لا اله نهاية من معنى تحقق الح كوك
بحيث لا يماسه جسم آخر ولا يماسه بطل المعنى من تنهى الاجسام واجب منع الزوم بل هو
الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء والعدم المصروف ليس فراغا يمكن ان يسفه شاعل على
ما هو المراد بالخلل المتنازع فيه الرابع اننا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاه قطعنا
اخرة اذا مضت جدا بحيز خرج ما فيها من الهواء ثم كتبت على الماء تصاعد اليها الماء
واوام تعمر شافية بل كان فيها ملء لما دخلها الماء كما قبل المص ومهما ان لرق اذا الصق
احد جانيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشده رأسه وجع عظامه بالتأخر بحيث لا يدخله الهواء
من خارج فاذا رفضا احدهما جانيه من الآخر حصل فيه الخلاه ومنها ان لرق اذا بولغ في تمديه
وتسديد مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تسد به هولة
ولو لم يكن فيه خلاه لما دخلته لامتناع ادخال ومنها ان له السن من الدراب اذا جعل

ق. ثم جلا في ذلك الدخلة يسعها ولولم يكن في الشراب فرج خلا بقدر الزق لما امكن
لك واجيب بان شيئا مذكرا لا يستلزم تحقق الخلاه لجواز ان يغتسل قليل هواي في القارورة
ثم يرد الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فينسا عدا الماء ضرورة امتشاع الخلاه وكذا يجوز
ان يضيئ بين جاي الزق قليل هوا يغتسل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام وان يولغ
في تسديدها وكذا الفرق المنفوخ تدخله المسلة تكاثف ما فيه من الهواء وان يفرج بعضه من
المسام واما شراب الدن فليجوز ان يتكاثف او يتخفف ويغتلغل منه بالاصحار شيء يسير
على مقدار الزق (قال حجة الاستماع ٣) اخضع الفاعلون لمشتاع الخلاه اي كون الجسمين بحيث
لاية سان ولا يكون بينهما جسم بما يسعها بل فراغ يمكن ان يتغلغل شاغل موجودا كان
او معدوما لوجوه الاول له لو تحقق الخلاه لزم ان يكون زمان الحركة مع المواق مساويا لزمان
لك الحركة بدون المواق ولللازم ظاهرا طلال بيان التزم ان تعرض حركة جسم في فرسخ
من الخلاه ولا محالة تكون في زمان ولغرضه ساعته ثم نفرض حركة ذلك الجسم تلك
انواع بينهما في فرسخ من الماء ولا محالة تكون في زمانا اكثر لوجود المواق ولغرضه ساعتين
ثم نفرض حركته بتلك القوة في خلاه ارق قواما من الماء الاول على نسبة زمان حركة الخلاه
الى زمان حركة الماء الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول فيكون زمان الحركة
في الماء ارق ساعته ضرورة انه اذا اقتضت المسافة والحرك والقوة الحركة لم تكن السرعة
واطلاه اعني ذلك زمان ونزاهه الا محض قوة المواق وكثره فيعلم تساوي زمان حركة ذي
المواق اعني التي في الماء ارق و زمان حركة تعديم المواق اعني التي في الخلاه واعترض
اولا بمنع امكان قولم تكون على نسبة زمان خلاه الى زمان الماء ونجاء في قولم ينفذ انقول الى
ماذا قولم ارق منه وهو ممنوع وانما يمنع انقسام المواقو لا يقتسم القوام يجب يكون جزء
المواق ماقا وانما يتم لو ثبت ان المواق قوة سارية في الجسم متعده باقسامه غير متوقفة
على قدر من القوام بحيث لا يوجد منه وثالثا بمنع امتناع ان ينهي المواق من اضعاف الى
حيث يساوي وجوده عدده واربعا وهو الملح الممول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات
سبا على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المواقين على نسبة الزمان ان يكون زمان
قليل للمواق مساويا لزمان عدده واثباتهم لولا يكن الزمان الا براه المواقو واما اذا كانت الحركة
بنفسها تستدعي سببا زمانا كالساعة لمروضة في الخلاه فلا في المواق لفة يل تكون ساعة
لزمان نفس الحركة كما في الخلاه ونصف ساعة براه المواقو اعني هي نصف المواقو الكثرة التي يقع
بها بارئها وهذا الامر اضل لان الركبات ومضاه على ما يعبر به كلامه في الاعتبار ان كل ما يقع
في الحركة فهو من جهة القوة والحركة والجسم المتحرك يستدعي زمانا محدودا لا يجرم العقل
في ذلك وان لم يتصور مفاقرة لمتحرك ثم زاد الزمان ان تحققت المواقو فيكون البعض منه زناه
المواقو والبعض زناه الحركة وهو زمان الخلاه ويقاوت بحسب قوة المتحرك وخاصية المتحرك
والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم تلك القوة من غير اعتبار مفاقرة الخروق لاماهية الحركة
من حيث هي هي ابداع الامر اضل انها المراقضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل
من حركات الحركة لا مساح تختلف مقتضى الماهية واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء
من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين
من ان الحركة تمنع ان توجد الاعلى حد من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون في ساعة و زمان
ينضم كل منهما الى نية واحدة فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
فالاول ادعى انها ارق نصفه فالسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئا

انه لو وجد لزم ممالاة الاول
لما كان وجود المواقو معلوما فبقيا
اذ فرضنا من جسم حركة في فرسخ
خلاه لا يمكن الا في اخرى مثلها
في فرسخ بلاه ويمكن ساعتين واخرى
مثلها في فرسخ ملاه قوامه نصف
قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة
ان تساوت الزمان بحسب تفاوت
المواق واعترض من الحركة تستدعي
نسبة مساويا هو الماء ارق يكون
ساعة براه نفس الحركة كما في الخلاه
واصف ساعة براه القوام الذي هو
نصف القوام الاول فاقبل الحركة
لاصلها من سرعة وبطلان ذلك
في زمان ينتظم لا في زمان
بنفس الحركة المجردة متعدها فلا
يوجد فلا يستدعي شيئا الا التي
من الزمان فلا تفتي شيئا ما وان
اتفق على حركة حتى في جزء منه
فهو محال قلنا قد لا يمتنع الزمان
لاوهما تقتضي الحركة في جزء منه ولا
للمقتضى ذلك نفس الزمان
لستدعي قدما من الزمان

بحسب حال المتحرك ثم قد
بحسب حال المتحرك وقد لا يواد
بالحال فلا بد من

ويرد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم الا وهما فتكون الحركة في تجربتنا محالا والمحال جازا ان يستلزم المحال فلا يكتفي في ثبوتات بطل الاولى ونفي كونها اسرع الحركة فرض وقوع الاخرى مالم يبين اسكانها فان قيل سلمنا انتفاء البطء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة لا يمكن وقوع اخرى في زمان اكثر فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء قلنا دفع الاعتراض انما يثبت على ثبوت البطء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المماوفة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو انقضت زمنا لانها كانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال في تتركلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المماوفة فلا حركة الا مع المماوفة فاذا كان الزمان بقاء الحركة كان بقاء المماوفة وان لم يكن لها دخل في افضله وحجته لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لا ينافي استبعادها بنفسها شيئا من الزمان ولا القصد بالوزن التي تقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد الامتع شيء من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ان البركات لا يثبت دعوى المحقق ان الحركة لا تنقسم بنفسها لتتعدى سبيل الزمان (قال الثاني) الوجه الثاني انه لو وجد الخلاء لانتفع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بجسم منه دون غيره ترجح بل امر جع لكونه تعبنا صرنا او بعد امتنائها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الاشغال بالمواد واجب بعد تسليم التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تهاهي الخلاء له في جميع الاجزاء واما على تقدير تباينها او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الزمان بسبب خارجة كراداة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها اقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لم في الجرم المرى الى فوق ان يصل الى السماء لان الرأى قد احبب فيه قوة صاعدة لا تقاومها الطبيعة الا بمؤونة مصادمات من الماء واجب بقاءه على نقي القاعل المختار انما يكتفي كون ما بين الارض والسماء خلا صرنا ولا يكتفي بوجود خلا خارج عما بينهما او يختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لم انتفع امور تشاهدها وبحكم وجودها قطعا كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص قاله لما اجتذبت الهواء بل الص تبه اللحم لا يلزم الخلاء وارتفاع الماء في الكوز اذ في اسفله ثقبه ضيقه من عبر ان يتزلى الثقبه عند شد رأس الكوز فلا يكتفي حيز الماء خالي وزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء وكما يسكن الغلوة التي جعلت في رأسها حشوة وشدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هو اذ أخرجت الحشوة قلنا فانها تنكسر الى الداخل لا يكتفي حيز الحشوة خاليا وان ادخلت تنكسر القلوة الى الخارج لما انفتح ملاء لا يتسع الحشوة واجبة بجواز كون ذلك لاسباب اخران غير هذه الامور ومنها الانتفاع بالخلاء واللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود المعلوم ثم بما يجديقنا حسبنا الناظر انك لا تقوم بحجة على المطر (قال الفصل الثالث في الكيفية) لاطر يق الى ان ينفذ الاجناس العالية سوى الرسوم الباقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الامر بالمساويين لا يكون كل منهما فصلا لاجتماع العقل لا يفرق بتحقيق بل بما يحتمل الدلالة على انقائه ولم يظهر الكيف بخاصة لازمة شاملة سوى التركيب من العرضية والمادية لكم وللأعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفاً لا يخلو في المعرفة والجهالة لان الاجناس اله لا ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والأعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا هو

٢ امتناع حصول الاجسام في اذلا اولوية بعض الجوانب ورد بجواز استناد الاحتصاص الى اسفل خارجة الثالث وصول النظر المرمى الى السماء لعدم العائق ورد بانه لا يقتضي عدده مطلقا الزمان انتفاء ما يساعد من ارتفاع اللحم في المحجمة والماء في الكوز في حيزه من الماء من تبه الكوز المشددة الرصص والكم القارورة التي في المحجمة الى ان دخلت الى داخل من الكوز ومنه ان كان يكون لاسباب اخرى

٨ وهو عرض لا يقتضي لازمة حجة اوتنبه وقد نراه اذلا قسمة كل واحد من الوحدة والقطعة

لا يقتضي لده سمة ولا يتوقف تصويره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض
 النسبية ومن جعل القطعة والرحمة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء الالقمة احترازاً عنها
 وقيدوا عدم اقتضاء السمة والالقمة بالذات والاولية لئلا يخرج من التعريف العلم بالركب
 وبالمبسط حيث يقتضي السمة والالقمة نظراً الى المتعلق فلا قبل من الكيفية بل يتوقف
 نفسه على تقبل شيء آخر كالعلم والقدرة والاسئلة والافتضاء ونحو ذلك فلنا بس هذا يتوقف
 وانما هو استلزام واستحقاق بمعنى ان تصويره يستلزم تصور متعلق له بخلاف انساباتها فانها لا تصور
 لا بد تصور النسب وهو المنسوب اليه وبالجملة فالمتعلق بالكيفية مذكور فلو كان شيء يصدق الكيفيات
 على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية انها هي ظاهرة لا يوجب تصورهما
 تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي سمة ولا سبة في ابراء حاملها واحترازاً بقيد الاحتمال
 عن الوضع والاول اعني القارة من الزمان وان يفعل وان يتفعل واخر من ان احتراز
 من ان يفعل وان يتفعل حاصل بل قد كثر من الزمان بالقياس الثالث اعني عدم اقتضاء السمة
 على ان من الكيفيات ما ليست بظاهرة كاصوات ومنها ما يوجب تصورهما تصور امر خارج كعلم
 والقدرة على مامر (قال وتخصر بالاستفراء في اربعة اقسام) اقسام الكيف في اربعة
 الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكليات الاستعدادات والتعويل
 في الحاضر على الاستفراء وقد بين بصورة الترتيب بين التي واثباتات ويحصل بحسب اختلاف
 التعريف من كل قسم علمه من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم
 الاول فالاول اول الثاني ثاني الاولات فالثالث والا فالرابع والتمح عليه ظاهر فلا يصلح
 الاوجه ضبط الماهية بالاستفراء على ان بعض الخواص مما فيه نوع حدة كتصوير الامام من الكيفيات
 النفسانية بالكم وتصوير اربابها بما لا يتماق بالاجسام وعن الاستعدادات ينحصر الجسم
 من حيث الطبيعة ومن المحسوسات بما يكون شريكاً فيها فعل وبعضها ليس شاملاً للأفراد
 كتصويره من الله وسات بما يكون فعله نظير الشيء اي جعله احرشياً به كالحاررة فيجعل
 المحذور حاراً والسواد باق شبيه اي مثله على العين لا كما نقل فان فعله في الجسم التعريف لا النقل
 قال الامام وهذا تصرف مع ما يخرج النقل والخفة من المحسوسات مع تصرفه في موضع
 آخر من اقسامها بانها ما في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الربط يجعل غيره
 وطاً والباس يجعل غيره يابساً وكتصيره من الكيفيات المختصة بالكليات بما يتعلق بالجسم
 من حيث الكيفية قال الامام وهذا تصحيح للكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها قد تتعلق
 لعددات وبهذا اعترض على قوله ان الله عن احوال ما يستغنى عن المادة في الذهن
 من خارج هي ارباباً بل من جعلها لبحث عن احوال العدد وهو يستغنى عن المادة
 الخارج ايضا واجب بان الله قد يقع لان حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة
 وكثرة من الهوى وقد منع من حباله فار كالجسم والتفرق والتضرب ونحو ذلك في الحساب
 وهو كذا في الشيء وفيه نظر لا يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يتخصصه وبقيت العدد
 كذلك لا نقول بحيث يكون معنى الكيفيات النفسانية ما لا يتماق بالجسم انما لا يتماق به اصلاً
 وفاديين بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة بحيث تستغنى عن النفس (قال لقسم الاول الكيفيات
 المحسوسة وهي ٤) ان كانت راسخة كصفتها الذهب وحلاوة قاسم سميت انفعالات لانفعال
 الحواس منها اولاً ولكبرها بخصوصها او عموماً تابعة للاراج الحاصل من انفعال الحواس
 بموادها فالخمس من كذا في المركبات مثل حلاوة الصل والمهرم كافي بالابطال مثل حرارة لئلا
 فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للاراج لانفعال المواد وهذا معنى قوله بخصصها

العلم الاول للعددات وفيه
 ما بحث فيه

أو نوعها والا فالحرارة ليست نوعا حرارة النار وغيرها لاحقيقا ولا اضافيا وكذا البياض
 ليس من النجى والساج على ماسي وان كانت غير واضحة بحيث انفصلت لانها بسرعة
 زوالها شديدة الشبه بانفعال فضة بهذا الاسم تيمنا بين القسمين (قال المبحث الاول ٨)
 اصول الكيفيات الخمسة اى التى لا يخلو عنها شئ من الاجسام الضرورية وبقع الاحساس بها
 اولا وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واخلاق وجودها فيقال ان البرودة عدم الحرارة
 ليس بشئ ولا في ماهيتها فاذا ذكر فيمر من التعريف لها تيمنا على بعض ما لها من الخواص
 لا إعادة تصوراتها والمشهد ومن خواص الحرارة انها التى تفرق المختلطات وتجمع المتساكلات
 الا انها تابعة لخاصة اخرى هى الصرىك الى فوق على ما قال في الحدود الحارة كيفية فطرية
 محرك لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع الجعاسات وتفرق المختلطات وتحدث
 بتخليها الكيف تطفلا من باب الكيف اى رقة قوام وبها به انكاف بمعنى غلظ القوام
 وتصعبها اللطيف تكافا من باب الوضع اى اجتهاد الاجزاء الوحدانية الطبع بمزج الجسم
 القرب عاينها وقابله التخلخل بمعنى انتشار الاجزاء بحيث يتخلطها جرم غريب ومعنى القلبية
 ما سبق من جعل غير شبيه بالجزء واداعة اثر ما ع من الحركة وغيرها ليكون قولنا فطرية محرك
 بمنزلة قولنا جسم حيوان على رازع الامام والجليلة فالخاصة الاولى للحرارة هى احوال الخفة
 والبل المصعد ثم يربط على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار الخفة من الجمع والتفريق والتضخيم
 وغير ذلك وتنفقه انما ياتر عن الحرارة ان كان بسيطاً استعمال اولاً في كيف ثم ففى به ذلك
 الى انقلاب الجوهر فيصير الهواء والهواء ناراً وما يليه تصريق المتساكلات بان تميز الاجزاء
 الهوائية من الماء وبذاتها ما يخلطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان امر كما قال ان يستد
 التعمام مساندة لاختلاف ان الاطراف اقل للصعود ولزم تفريق الاجزاء المتخفة وتبعه انضمام
 كل الى ما يسهل كانه يقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتساكلات واشتد التحام البسائط فان كل
 اللطيف والكثيف قريب من الاعتدال حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كل مال
 اللطيف الى انضمام جذبه الكثيف الى الانحدار ولا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية
 كالنشاير وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالباً حدث تسيل كافى لخاصة اوليين
 كافى الحديد وان كان غالباً حدث انزال كافى الطلق حدث مجرد مخوفة واحتج بذبذبه الى الاستقامة
 باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على المنع لينا في كون خاصتها التصعيد
 وتفرق المختلطات وجمع المتساكلات (قال وديان الحار ٢) اطلاق الحرارة على حرارة
 النار وهى الحرارة العائضة عن الاجرام السماوية البتة وعلى الحرارة العريضة وعلى الحرارة
 الحساسة بالحرارة كى بحسب اشتراك اللفظ على ما تميزهم لانه لفظ واحد والكثير
 الحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارة متخلفة بالصفة واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق
 الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التى تقضى منها الحرارة وعلى الدواء والفضاء اللذين
 يظهر منهما حرارة فيبدل الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء والفضاء صفة مسماة بالحرارة
 كالتيكيفية الحسوسة في لتسارم ذلك توسع واطلاق للحار على مادته الحرارة وان لم يسم به معنى
 معنى الحرارة فيه تردد واختلوا في الحرارة العريضة التى بها قوام حياة الحيوان فاذا اختار الامام
 الراى انها هى النار فان النار اذا خلطت ساكنها صرافاً حدث حرارتها بالرك طبعاً
 واعتدالا وقواما توسطها بالفساد سورةها عند تفاعل العناصر بين الكثيرة لمقتضية الى ابطال
 القوام واللة تقاصرة عن الطبع الموجب للاعتدال ثلاثاً الحرارة هى المسماة بالحرارة العريضة
 وحكى عن ارسطو انها من نفس الحرارة التى تقضى من الاجرام السماوية طالع المزاج المعتدل

اصول الكيفيات الخمسة

والبرودة والرطوبة واليبوسة

وغيرها من الخواص

التي لا يخلو عنها شئ من الاجسام

الضرورية وبقع الاحساس بها

اولاً وهى الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة

واخلاق وجودها فيقال ان البرودة

عدم الحرارة ليس بشئ ولا في

ماهيتها فاذا ذكر فيمر من التعريف

لها تيمنا على بعض ما لها من الخواص

لا إعادة تصوراتها والمشهد ومن

خواص الحرارة انها التى تفرق

المختلطات وتجمع المتساكلات

الا انها تابعة لخاصة اخرى

هى الصرىك الى فوق على ما قال

في الحدود الحارة كيفية فطرية

محرك لما تكون فيه الى فوق

لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع

الجعاسات وتفرق المختلطات وتحدث

بتخليها الكيف تطفلا من باب الكيف

اى رقة قوام وبها به انكاف بمعنى

غلظ القوام وتصعبها اللطيف

تكافا من باب الوضع اى اجتهاد

الاجزاء الوحدانية الطبع بمزج الجسم

القرب عاينها وقابله التخلخل بمعنى

انتشار الاجزاء بحيث يتخلطها جرم

غريب ومعنى القلبية ما سبق من جعل

غير شبيه بالجزء واداعة اثر ما ع من

الحركة وغيرها ليكون قولنا فطرية

محرك بمنزلة قولنا جسم حيوان على

رازع الامام والجليلة فالخاصة الاولى

عامة سلب الجوهر الهواء لانه يبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة
 فيها حصل للركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة السماوية ففأصل عليه
 مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غير زائدة بها قوام الحية وقبول علاقة النفس وبعضهم
 على انها مختلفة بالماهية للحرارة الباردة والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة
 الغريبة ودفعها عن الانبلاء على الرطوبة الفريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة
 لا تقع فيها الا لحرارة الفريزية فلها ان لا تطبعه تدفع ضرر الحار لوارد بقصر بك الروح
 ودفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة
 الفريزية تحاول التفرق وبالفريزية افادت من انضج والطبخ ما يهسر عنده على الحرارة الغريبة
 تفرق بين تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون هي الحرارة السماوية والباردة ويسند اثره المنعقدة
 بها الى خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جراً من المزاج الخاص (قال
 واورد ٢) المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق
 بما يلاسه وفهم منه ان الرطوبة كثيفة تفتني التصاق الجسم ورده ابن سبأ ان التصاق
 لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد انتصافا فيكون العسل ارطب من المائل بالمعنى في الرطوبة
 سهولة قول الشكل وتركه في كيفية ما يكون الجسم سهل الشكل وسهل الترك للشكل واجاب
 الامام بان المعنى فيها سهولة الالتصاق وبلزنها سهولة الانفصال فهي كثيفة بها يستند
 الجسم سهولة الالتصاق باخبر وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اسهل التصاقا
 من المائل اذوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهره ان ليس اسهل انفصالا
 فليزم ان لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكرنا لا فاعترض ابن سبأ
 انما هو على ماخذه من كلامهم لاعلى تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال هي ما ذكره
 كلام المؤلف ونبهنا على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا سهولة في جانب
 الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يمرض
 على اعتبار سهولة الالتصاق به يوجب ان يكون اليأس المدفوق جدا كالعظام المتحرقة رطبا
 لكونه كذلك ويحاج به يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتبع على رأى
 بقول رطوبة الهواء وسهولة انصافه لولا مانع فرط اللطافة لاعلى رأى الامام واعترض
 اعتبار سهولة قول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والعنفها واسهل قبول
 شكل فليزم ان تكون رطبا وبطلانه ظاهر واجيب بان الانسليم سهولة قول الاشكال العربية
 ان الصرفة وانما ذلك فيما شاهد من النار المخالطة للهواء فان قيل اذا اوقد النار وشرا
 به سهر برى انقلب عاقيه من الهواء نارا صرفة او غايبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها
 بل ازيد قلنا الواو اذ قد سنه قد خالطة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومهما انه يوجب كرن
 الهواء رطبا ويطلعه اتفاقهم على ان خلط الرطب بالياس فيه استسكان عن التشتت وتخلط
 الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق الرطوبة
 على البلة شائع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة اثنى هي من المحسوسات انما هي البلة لاما
 اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يخص منه برطوبة ومهما
 انه يوجب ان يكون المعنى البرقي البوسة ضربة قول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة
 ولهم كون النار صلبة لكونها يابسة والحواب ان اللين كيفية تفتني قبول الغمز الى الباطن
 ويكون للشيء بها قوام صير سيال فينتقل عن وضعه ولا يتبدل كثيرا بسهولة والصلابة كيفية
 تفتني عمانية من قبول الغمز ويكون للشيء بها بقاء شكل وشدة مقاومة نحو الانفصال

على اعتبار الانصاف له يوجب
 كون العسل ارطب من الماء فدفع
 بان المراد سهولة الالتصاق
 بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار
 سهولة الشكل انه يوجب رطوبة
 اذ لو كان اللين هي الرطوبة واجيب
 بمنع سهولة الشكل في النار البسيطة
 وبان اللين كيفية تفتني قبول الغمز
 الى الباطن مع عسر تفرق الاجزاء
 ويكون اللين دالة على انما هو
 او لا متداخلة

فبما ان الارض واليوسه بهذا الاعتبار الاله يشبه ان يكون مرجع قبول الثمر والافضل
 الى الرطوبة واليوسه فعلى ما ذكرنا الكائن والصلابة كقيمتان متضادتان وهل هما من الملوصلات
 او الاستعدادات فيه ترد وبعضهم على ان الكائن صلبه من عدم الصلابة علمن شله فينهما
 تقابل الملكة والعدم (قال واما مثل البه ٦) قد بعد من الملوصلات البه وهى الرطوبة الغريزة
 الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنها فهى الانشاع والظهوران للجفاف عدم
 ملكة البه والزوجة وهى كيفية تقتضى سهولة النسل مع عصر التفرق واتصال الاستعداد وتحدوث
 من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهى ما يقتضى صعوبة
 النسل وسهولة التفرق والطاقة قد تقال رقة القوام كافي الماء والهواء وسهولة قبول الانقسام
 الى اجزاء صغيرة جدا كافي التمدد وسهولة التآثر من الملا في كافي الورد وللشفافية كافي انتقال
 ولا كثافة تقابلها عتامتها والتخدير وهو تير بالمضروب بحيث يصير جوهر الروح الحامل قواما للحم
 والحركة اليه باردا في رزاه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويميل مزاج
 المضروب لك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية والمذع وهى كيفية تضادة جدا لطيفة
 تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس شكل واحد
 بشارده ويحس بالجملة كالوضع الواحد واما الملاسة والحشونة فالظهور على اتقهما من الكيفيات
 الملوسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة صلبة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث
 لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والحشونة عن اختلافها وورد بان يجوز ان يكون ذلك
 مبدأها لا تنهها (قال البحث الثاني ٧) تقديره بالاعتقاد المدافعة المحسوسة للجسم لما ينتميه
 من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملوسة ولا ينشأ عن تحققه ومغايرة للحركة
 والطبيعة لكونه محسوسا يوجد حجب لاحركة كافي في الحركى المسكن في الجو والزنى التفرغ
 المسكن تحت الماء وينعدم مع ضاء الطبيعة كافي الجسم الساكن في جبهه الطبعي وقدر اياه
 مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما ينتميه من الحركة الى جهة ما وسبب
 سان تحققه ومغايرة للطبيعة ويبقى الاشياء في له من اى قسم من اقسام الكيف (قال وقد يجعل
 انواعه ٢) اى انواع الاعتقاد ستة بحسب الحركات في الجهات الست وقد بدى تضادها
 مطلقا ان لم يشرط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصار التضاد في ادين الما بلين
 كالاعتقاد الصاعد والهابط مثلا وفي جعل انواع الاعتقاد ستا نصف من وجوب احداهما
 او الاعتقاد الطبعي الذى يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعنى الميل
 الى الطول والسفل الذى هما الجهتان الحقيقتان اللتان لا يتخلدان اصلا حتى لو انكس الاساس
 لم يصرفه تحت وتحت فوق بل صار درجه الى الفرق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها
 اصافية تبدل كالواجه للشرق اذا واجهه المغرب صار قدماه حط او يمنة شمالا وبالعكس
 فيبدل الاعتدالات اى يصير اعتداله الى قدام اعتداله الى الخلف وبالعكس وكذا الى اليمين
 والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانها ان حصر الجهات في الست امر عرق اعتره القوام
 من حال الانسان في انه رأسا وقد ماوطها وابطا وبدين يمنة وشمالا وللخاص من حال الجسم
 في انه لهاذا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات
 متكثرة جدا عبر بمحسورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجواهر الفرد او صير
 منها به اصلا بحسب ما عرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيقة
 من انواع الاعتقاد الذى لا يلحقه التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعنى الميل الهابط والصاعد
 وكل منهما مطلق ومضاف فالتخل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطق

واللزوجة والهشاشة
 الكائنات النفسية -
 من الملاسة والحشونة

من الملوصلات الاعتقاد فمن جهة
 نفس المدافعة المحسوسة بجميع الحركات
 الى جهة لا مبدأها من

الجهات الست
 انما يكون الى فوق او تحت على انهما
 تان الجهة الى والعاقي اضافة
 كالاتي انهما الى اليمين
 الى اليسار عرقا لهما في ان الجهات
 متكثرة جدا كاجزاء الجسم
 صلا لا تلتزمه فيا لطبعي
 الاعتقاد الثقل وهى كيفية تقتضى
 الميل الى حيث ينطق مركزه
 على جسمه الى اى صوب الميل
 في الكون اليه ومن الخط
 من غير ان يلاحظ انهما حتى لا يتكسر

ه اعني نقطة التي يتعادل ماعلى جوانبها على مركز العالم كما في الارض والمضاف
 مفضي حركة الجسم في اكثر المسافة المنة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه
 يبلغ كما لله فله ثقل بالاضافة الى النار والهواء دين الارض والنفخة المعلقة كيفية تقضي
 حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح قعر فلك القمر كما للارض والاضافة كيفية تقضي
 حركة الجسم في اكثر المسافة لتمدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا تبلغ المحيط
 كالهواء والظلمة وبسبب راجعين ٣ ما ذكر من كون الثقل والنفخة كغيتين زائدتين على الجسم
 غير متساويتين بل رطوبية واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبة والارض غليظة مع ييبوسيتها
 هو رأي الجمهور وذهب الجبائي الى ان باب الثقل اقل رطوبة وسبب النفخة اليبوسة لما يظهر بالنار
 من رطوبة النار كالذهب وتروى الخفيف كالمشبك ورد بان غليظة طهور الرطوبة واليبوسة
 في بعض ما هو ثقل وخفيف من غير دلالة على تحققها قبل ذلك وسببها وعمر الحكم
 وذهب الاسفة والواصف الى ان الجوهر الفردة فيجانب ثقلها تفاوت في الثقل والنفخة وانه تفاوت
 الاجسام في ذلك عند الى كثرة الجوهر الفردة في الثقل وقلتها في الخفيف ورد بعد تسليم
 التجانس بله يحدو ان يحدث في المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل والكثرة صفة النفخة
 لمحض ارادة المختار او غيرهما من الاسباب كذا في الاعراض من الاول والظهور وغيرهما وقد يستدل
 على سلطان ارايين بان زق الواحد يصح من الزئبق اصصاف ما يصح من الماء فزئبق الثقل
 من الماء الكثير مع زيادة الماء في الرطوبة بالاضافة ونسابة في الاجزاء في الصورة المفروضة
 وهي ارباع الزئبق ماء ثم يفرغ فيبالا زئبقا اقلو كان اجزاء الزئبق اكثر من ان يكون في ارباع
 اجزاء اسد فرح خلاه بقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء وان يحس في زق الماء بالحبز
 الفاع اصصاف ما يحس به من الملو هدا به تسليم وجود الخلاه وعدم انحسار الماء بالظلمة
 الى الحيز المتكامل بناء على ارادة القادر او ان في الخلاه قوة دافعة ويمكن ان يقال لا يحس بها فاع
 الصغر مع فرط الارتفاع بالاجزاء المائية قال ومنه القاضي ٢ اختلف اصحابنا الفاضلون
 بالاعتقاد فذهب انقاض الى ان الاعتقاد في كل جسم امر واحد وبعينه امر واحد ومنها بحسب
 الاعتقاد حتى يسمى بالذات الى الملو خفة الى اسفل وتلا وليس له بالنسبة الى الجهات الاخر
 اسم خاص فيل عنه من جواز اجتماع اعتقاد هدا جريان من مرض ادراك الامر لامتبارات
 المتخلطة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متحدة غير متضادة لان من جذب
 اجزاء اقبالا الى جهة الملو فله يحس منه اعتقادا الى جهة السفل ولوجبه غيره الى جهة السفل
 يحس منه اعتقادا الى جهة الملو ولان كلامنا في المجاذيب حلا على التاوم والنسابة في القوة
 يحس من الميل اعتقادا الى خلاف جهت الحق الى الاعتقاد بين الطبيين اعني الثقل والنفخة متضادان
 لا يصور راجعة ته في شئ واحد باعتبار واحد ولما لا تضاد بين الاعتقاد والطبيعي غير الطبيي كما في
 الحجر الذي يرفع الى فوق فان الرق يحس مدافعة هابطة وانافع مدافعة ماعدة وامانغير الطبيي
 من الاعتقاد قبل الخلقة ان منه متضادان كاهة ديمتو وبسبب لاه مبداء قرب الحركة فلو جاز
 او اعتقادان معا بلز الحركتان بالذات معا لاستلزم وجود الماور وجودا ورو يلزم منه جواز كون
 الجسم في آت واحد في حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمنع حركتان الى جهتين اذا كانت احدهما
 بالذات والاخرى باعرض كراكب السفينة بغيره الى خلاف الجهة التي تتحرك اليها السفينة
 وهذا معنى ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتقادان الموجبان لهما
 وحيد لا يرد ما قال الامدي ان هذا تمثيل بلابجاء كيف والحركة اثر الاعتقاد وتضاد الاثر

الى الطريق الى اليمين والاشارة
 اجزاء الجسم وتلك على ما قبل
 لان الاشارة في الزئبق اصصاف
 ما يصح من الماء مع زيادة في رطوبة
 ونسابة في الاجزاء والا لكان
 في الماء فرح خلاه نسبته الى الاجزاء
 نفسه وزا الشق الى ز الماء متن

تقدمه الاعتقاد حتى يتم ان في
 الجسم لجهة واحدة فسمى النسبة
 الى السفل اعتقادا الى العلوية
 كبعض من هذا ما انما يتجمع على
 الحجر المجاذيب ملو وجفلا السفل
 المتخالف بينا وضلا الى الحق الى الطبيين
 متضادان والى كاهة بين الطبيي
 وغيره ملو في الحجر الداس يرفع الى
 غير الطبيي فليس الاعتقادان متضادان
 الى الملو به للمدء القوي المتحركة
 يلزم من اجتماع الاعتقادين المتضادين
 اجتماع الحركتين الى جهتين
 وهو حال دريدا فليس تمام الملو كيف
 قد لا يجتمع في الجسم المجاذيب الى
 الى جهتين وقد يقال في مدافعة وانما هو
 المسالك الذي يمنع عن التحرك متن

لا يوجب اختلاف المؤثرات فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج
 لطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على الفرق قائم فان اجتماع الحركتين في
 نفسه امتنع لاستلزام حصول الجسم في حاة واحدة في حينين ولا كذلك الاعتمادان والجواب
 انه ان اريد باليد القريب تعلق الملة فلا يتم ان الاعتماد كذلك بل لابد من انتفاء المانع وان ارد
 الاعم فلا يتم انه يوجب وجود الآخر على انه لو تم هذا الدليل لم تضاد الطبيعى وعبر الطبيعى
 ليربانه فيه سلبا لكنه معارض بانهما لو كانتا متضادتين لما جاز اجتماعهما والازم باطل لان
 الجبل المتعذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يبعد فيه كل من الجانبين مدافعة الى
 خلاف جهته وقد يقال لابل هو كالساكن الذى يمنع عن الحركة لاندفاعه فيه اصلا (قال والمعتزة
 يعنون الطبيعى من الاعتماد لازما) كاعتماد الثقل الى السفل والتخفيف الى العلو وغير
 الطبيعى مجتلبا كاعتماد الثقل الى العلو والتخفيف الى السفل فسر او كاعدهما الى باقى الجهات ولم
 اختلافات في باب الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في الهوا اعتمادا صاعدا لازما للابتناء في الزق
 المغوخ والقصور تحت الماء انا شق خرج الهواء صاعدا ويشق الماء بل اوزال التمر صعد
 الهواء بالزق وما ملقى به من الثقل لا يثقل ليجوز ان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء
 اليه واخرجه من حيزه يثقل وطأه لانا نقول لولم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لمازاده
 ثقل وطأه الماء الاستغراق او شيئا كالأفعال سيما اذا في الزق سدودا وقال ابو هاشم ليس الهواء
 اعتمادا لازما ولو كان في طبعه صعود لا يحصل من اجزاء الخسب الى في الماء صعودا دون الخسب فلا يوجب
 صعد الجبائي الى صعودها وطأها سوى تحلل اجزائها وتثبت الهواء بها لا يثقل يجوز ان يفيد
 التركيب حالة موجهة لللازم وعدم الاتصال سيما وهو هاء لم يبق على كسبية المفضية
 للاتصال لانكسار سورتها بالامتزاج لانا نقول الكلام في الاجزاء الهوائية المتجارة للاجزاء
 الخسبية لا التي صارت جزء الممزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فالأقرب ان يقال ان
 احتباسها فيما بين الاجزاء الخسبية منعها للاتصال ووجب الاحتباس وسها ما قال الجبائي ان
 الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم ما يحكم السهولة كافي الألوان
 والطهوم تمسك الجبائي بان الاساس اذا تعامل على جميعها وطو وعندها المتجلب عبر باق فكذلك
 اللام لاستزكاه في اخص اوصاف النفس اعني كونه اعتمادا هائطا وان ما يلحقه من الاعراض
 كالاصوات وغيرها لا فرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذلك الاعتمادات التي مجتلبها مقدور
 ولازنها غير مقدور والاول يمنع كون اخص اوصاف الاعتماد الهائط بل لا يلحق
 اللازم والثاني بماهة تحصيل ملا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا
 يولد هما الحركة فان من قبحها اوى حجة انما يتحرك يده لم يتحرك المفتح ولا الخمر ثم حرك
 المفتح او الخمر يولد سكونه في القصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد ولانه اذا نصب
 عمود وادعم بدعامه فاعتد عليه الانسان الى جهة الدعامه ثم ازالت الدعامه فان العمود يتحرك
 الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك العمود وكلاهما ضئيف اذ لا لالة على الانحصار في محور
 ان يكون المولد هو الحركة مرة والاعتماد اخرى وكما قيل ان حركة الزنبرك متأخرة عن حركة
 المحر للزنبرك ما لم يتدفع عن حيزه امتنع اتصال يد الزنبرك اليه لاستحالة تداعل الجسمين في حيز لانه
 ان اريد التاخر بان زمان فاستحالة التداخل لا يوجه لجواز ان يكون الدفاع هذا ويتصل ذلك
 في زمان واحد كما في احراء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والازم الانفصال وان
 اريد بالذات فاعبر بالعكس انما يتحرك اليد لم يتحرك المحر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك
 المحر دون العكس فإلا ساء المولد الحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون العكس فلهذا يولد

٣ وغيره مجتلبا ولهم اختلاف في
 الاعتماد الصاعدا واللام والاعتماد
 وفي ان اللازم هل هو باق ام لا كالجبل
 وفي انه هل يتولد من الاعتماد حركة
 وسكون فقول لا وقبل يتولد منه
 اشيء من الحركات والسكنات
 وغيرهما بعضها لدته بشرط
 ارفع شرط وبعضها لدته

متب

أشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كونه الحركة على ما سبق
من أنه البس القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كونه الأوضاع المختلفة للجسم بشرط
حركته وكونه عود الجسم إلى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكونه الأصوات بتسرب
المصاكن وبعضها لا لذاته كونه المجاورة المولدة لثباته وكونهه تفرق الاتصال
المولد للالم (قال والملازمة بينهما) أي الاعتقاد ميلا ويضعونه إلى الطبيعي والقسمي
والنفاقي لأن مبدأ وما ينبعث هو عنه أن كان أمرا خارجا عن محله فقسري كبل المهم المرى
إلى فوق ولا فارقان مع قصد وشعور فنفسي كاعتقاد الإنسان على غيره والافطبيبي سواء
اقتضته القوة على ونيرة واحدة أبا كبل الحجر المسكن في الجواهر اقتضته على وتأثر مختلفه كبل
النبات إلى التبريد والتزيد ومنهم من سمي القرون بالقصد والشعور اراديا وجعل النفساني اعم
منه ومن احدث قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على ونيرة واحدة لاحتصاصه بذوات الانفس فرجا
يختلف على حسب اقتضاء النفس فهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نباتيا ومنهم من جعله
خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما سياتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا الباب
ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على زردهم في ان البيل نفس المدافعة المحسوسة او بعداها
القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء او ساكنا على الارض فقها ان الميل
الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا ما لم يميل إليه فيلزم طلب حصول
الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب باطع مبروكا باطع ولا يتأتى هذا في مبدأ الميل اذ رجعا
إلى اثره لغيره لغير شرط اوجود ما مع وسها ان الميل الطبيعي لا يجمع الميل القسري إلى
جهتين لان امتناع المدافعة إلى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالجزم المرى إلى فوق لا يكون
فيه مدافعة هابطة بأفضل بل بالقوة عمن أن من شأنه ان يوجد فيه ذلك عند زوال عبدة القوة
انقسرية واما إلى جهة واحدة فقد يمتحان كما في الحجر المدفوع إلى اسفل فان فيه مدافعة
هابطة يقتضيها الحجر اذا حل وطءه وارى احداثا فيه القاسر على حسب قوته وقصده
ولهذا يكون حركته حينئذ أسرع اذا سقط بنفسه فحط وتفاوت تلك السرعة بتفاوت
قوة القاسر وسها ما ذكرنا في بيان سبب ان الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا
باطع إلى حركته القسرية تشد ابتداء وتضعف عند التقرب من انتهاء والطبيعة بالعمس
لان ميله القسري يرداد صفقا معاكسات تنصل عليه من مقاومة الهواء المتخرو في فتراد الميل
الطبيعي اعني مبدأ المدافعة قوة إلى ان يتعادلا ثم أحد القسري في الانقصاص والطبيعي في العدة
وأحد حركته في الاشتداد وسها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الحجر من المرميين بقوة
واحدة اذا اختلفا في الصر وكرر احتلفت حركتهما في السرعة والطء وليس ذلك الا لكون
المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير أكثر منه في الصغير لان التقدير
عدم التفاوت في الدافع والقابلية الا بذلك واجاب الامام بأن الطبيعة قوة سارية في الجسم
مقسمة بانفسه فيكون في الكبير أكثر وريادة المقاومة اجدر والافلافة يعرعون انها امر
نات ليس بما يشد ويضعف او يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل المادو يعضه
واحد ولا يبين الحق من ذلك الا بمرءة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم أم ريدوا
على ان الطبيعة قد يشال لما يصد عنه الحركة والسكون أولا وبالذات دون سور وازادة
وقد يقال لا يصد عنه امر لا يتخلف عنه ولا يتغير الصدور إلى علا خارج عنه كزوال الحجر
إلى السفل وقد ينقص بما يصد عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد نسعى كل قوة
حتمية طبيعة شيء من ذلك لا يبعد معرفة حقيقة ما اطلقها على المراج اوعلى الكيفية
النافذة من الكيفيات المتصادمة اوعلى الحرارة لمريرة اوعلى النفس الباتية وانحو ذلك على

الميل ويحملونه طبيعيا وليس
ولفنا لا يمكن ان كان من خارج
قسري ولا فارقان مع شعور
فنفسي والافطبيبي وبعضهم
يجمع الشعور بالارادي ويحصل
النفاقي اعم منه لتناوله ميل النبات
إلى التبريد والتزيد ويدل على زردهم
في ان البيل نفس المدافعة او بعداها
ما قالوا ان الطبيعي لا يوجد عند كون
الجسم في حيزه والا لكان مائلا حيه
لا اليه وله لا يجمع القسري عند
اختلاف الجهة لامتناع المدافعة
إلى جهة مع النفي عنها ويجمع عند
انقضاءها كما في الحجر المدفوع إلى
السفل ولذا كانت حركته أسرع وان
الحركة صاعدا القسري المرى إلى
فوق كسبها مبدأ المدافعة عند
طلب سبب انقضاءها والافطبيبي
لان الميل القسري على ارادته ههنا
معها كانت متصل عليه ان يرداد الميل
الطبيعي حتى تنجلي القسرية في
خرج المرى وان تلبث حركته
الحجر من المختلفين في الصر والسرور
المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون
للتام الذي هو الميل الطبيعي في الكبير
كثافة

٢٥٤ وان حاضرا وقد يصير
توسطها انفسا بل غير الكيفيات
من الاماكن والاولى وما متصل بها
وهنا ما بحث

ما يذكره الاطباء فخص بالركبات (قال النوع الثاني المصبرات ٤) ذهبت الفلاسفة الى ان
البصر اولا وبذلك هو الضوء والاول وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يصير بتوسطهما
ما لا يد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير والاشكال
وعبر ذلك الاستقامة لاختلاف الصب والظفر وسائر الاشكال والكميات والقصر والصغر والقرب
والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك
واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاءة والخسونة فبني على انه يصير ملازماتها
كالسبلان والتماسك لراجمين الى الحركة والسكون وكما ستواء الاجزاء في الوضع واختلافها
فيه (قال المبحث الاول ٢) حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة عندها البيان ولا خفاء

٢ اللون طرفان هما البياض والسودا
التضادان بينهما وسائط وهي
انواع ثمانية بل متضادة ان لم تسترط
غاية الخلاف من

في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان وامامهما
من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة وليست
بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والاختضاد (قال المحقق ٨) الظاهر من كلام
القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات
المحسوسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان المحققين هوان انواع اللون هي
البياضات المحسوسة التي لا تفاوت افرادها كيباض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره بل في كل

٨ ان النوع ليس هو البياض مثلا بل
البياضات التي تحتها مثل بياض الثلج
وبياض العاج ونحو ذلك وكذا
سائر الالوان بل جميع القولات بالشيء
حتى ان النوع من الجواهر هي
الحرارة فاصلا عن المصبرات
الضوء والنفس لا يطلق الحرارة
والضوء هو الذي يكون نتيجة عملية
الافلاك عارض خاص له اخصا فليس
كل الالوان ان في ذلك يكون كما
في الاضواء ومعنى ذلك على امتناع
التضاد في الماهية فكذا امتناع
لان ما به التضاد ان لم يكن
فبما في ذلك الامتناع اختار
لوقف العارض عاجب بانفسه
المعرض للاشياء فيكون بالجملة
قدم دخول ما به تضاد في
التفاوت اما ان يسمي التضاد قسم
النفس او لا فليجزم بل ومن ثمتنا
ذهب بعضهم الى اني انفسه
والاستعداد وبعضهم الى انما به في
الماهية وذاتياتها على جعل الماهية
لخطية في الخط المعلوم لكل وفي
الاقصر اخص من

ما جال بالنسبة لك حتى ان النوع من الموصيات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المحسوسة التي تكون
في افرادها على السوية كحرارة لسائر الصفرة مثلا والنوع من المصبرات ليس مطلق الضوء
بل الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا واتابع الاستبانة من جهة ان
انواع قديكون بجملة جهة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة في تعريف
للمس وفي اسم البياض والسودات المشتركة في قبض العصر وفي اسم السواد والحرارات
والبرودات ونحو ذلك فيتمهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الانواع في السواد والحرارة
سواء بعارض واسم فلا يتم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فالقول والضوء
قد وقع في مرتبة واحدة من المصبرات الا ان الاول جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من
التفاوت والضوء نوع نوبة تقارب اوضاعه بخلاف اللون وبما يتوهم ذلك في جملة جهة من
انواعه كالبياض لتقارب انواع البياض والسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا قياس
فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا في انه ليس نوعا عامته ولا جنس بل عارض خاص في ذلك على ما قرر
عندهم من ان القول بالشيء لا يكون الاعراض الامتناع في الماهية وذاتياتها لان
الامر الذي يحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داحلا في الماهية
لم يحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داحلا فيها لم يحقق اشراك
الاضعف فيها لانشاء بعض الاجزاء مثلا لخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر
ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر شرا ولا لم يكن له نور النورين في نفس الماهية
فان قيل لو صح هذا لدل على انه لا يكون العارض ايضا مقولا بالشيء قابلا للشد والضعف
لان القدر الزائد اما داحل في مفهوم العارض وما فيه فلا اشراك للاضعف فيه واما غير داخل
فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيها على اسواء مثلا لخصوصية التي توجد في بياض
الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معرضاته والا كان
مفهوم البياض فيها على اسواء اجب بانه داخل في ماهية المعرض الاشد وان لم يدخل
في ماهية العارض ولا في ماهية المعرض الاضعف ولا يثبت من عدم دخوله في مفهوم العارض
تساويه في جميع المعرضات ونسأل ان يقول فيتمترج مثله على الدليل المذكور على امتناع

هل يحصل البياض بسبب اخرام لا وكان صاحب المواقف فيه وعاشاه من
 عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط
 الوجه المخصوص بسبب انظر وورلون ايضاً ورؤية لون هو البياض انه يتكرر وجود البياض في
 نفسه الى السفطة وبما استدلل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط
 امران احدهما اختلاف طق الانجفاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض
 الى القبره ثم العودية ثم السواد وثارة الى الحجرة ثم القنعة ثم السواد وثارة الى الخبز
 السواد فله يدل على اختلاف ما تركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الالوان السواد والبيضا
 البياض لا يختلط الهواء للاجراء الشفاء لم يكن في تركب السواد والبياض الاختلاف
 طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشد والضعف وبثبتهما انعكاس الحجرة والبيضا
 ذلك من الالوان فله لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان يتنكس
 من الاحمر والاخضر الالبياض لان السواد لا يعكس بحكم القبرية ودلالة هذين الوجهين
 على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض بل
 من دلالة على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجراء الشفاء
 مع ان في الملازمتين نظراً لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على اتحاد مختلف وان يتعكس
 اسودا عند الاختلاط والامتزاج ولم يكن يتعكس عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على نفى
 البياض واثبت السواد تسكبان البياض بسلخه يقل بمحله الالوان بخلاف السواد ورد بعد
 ثبوت الامرين انه يجوز ان يكون الحق في مفارقة والخصلي لازماً لزال سبب الاول ولزوم سبب
 الخصلي لبقاء البياض قبل محله جميع الالوان وكل ما يقل الشيء فهو عار عنه ضرورة انه في
 القول والفعل لا يتوجب بنفس الصغرى فله انما يقل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم
 الاعراض عنه وان اردت بالقول معنى الانكسار بحيث يجتمع الفعل متعاضداً لكبرى وهو طهر
 وقد بقا لو كان القابل للشيء واجب الصراعه لكان يمنع الانصاف به وهو باطل وليس بشيء لان
 القضية مسروطة فلا يلزم الامتناع لانصاف راداً قابلاً وهو حق (قال وقال ٢) القائلون يكون
 السواد والبياض كقيمتين حقيقتين منهم من زعم انها اصل الالوان وابواق بالتركيب لما شاهد
 من ان البياض السواد ان اختلطاً وحدهما حصلت القبره وان خالط السواد ضوياً كما في التهمة
 التي تسمى عايتها شمس وادخان الذي يختلط بالارفاق كالارد والغالب حصلت الحجرة وان
 اشتدت الغلبة حصلت القنعة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سوادها شرب
 حصلت الحصرة ثم ان الخضرة اذا انضمت اليها سواد اخر حصلت الكراية واذا انضمت اليها بياض
 حصلت الزنجارية ثم ان الكراية ان خالطها سواد وقيل حرة حصلت النيلة ثم النيلة ان خالطها
 حرة حصلت الازرقاوية وعلى هذا القياس ونهزم من زعم ان اصل هـ السواد والبياض والحجرة
 والصفرة والخضرة والوان في التركيب بحكم المساهمة ولا يخفى انها تمايز في التركيب المخصوص
 بقيد الالوان المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة
 فلا (قال المبحث اشياء الضوء ٦) غنى عن التعريف كسائر المحسوسات ونعريفه بانه كيفية
 هي كائنا اول للشفافية من حيث هو ضفاف او بانه كيفية لا يتوقف لانصافها على اى بصار بشيء
 آخر تعريفه بالحقى وكان المراد التفتيح على بعض المواضع والضوء ان كان من ذات المحل
 بان لا يكون فاضلاً عليه من بانه جسم آخر مضى فذات كاشمش ويسمى ضياء ولا يفرض
 كالقمر ويسمى نوراً اذا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء اى ذات ضياء والقمر
 نوراً اى ذات نور ولمرضى ان كان حصوله من بانه لمضى ذاته كضوء جرم ابيض وضوء وجهه

٢ اصل هو البياض والسواد وقيل
 والحجرة والصفرة والخضرة الضياء
 لا يوافق بالتركيب شيئاً من شهادته
 ذلك في بعض الصور لا حتى انصافه
 القيد القلي على متن

٢ روى ان كان من ذات البياض
 وليس ضياء ولا انضمت الى القبره
 له وهو ان حصل من الضياء اذ كان
 قاعاً له ضياء وجه الارض مثل الطلوع وهو
 داخل البيت من الابواب وهذا ان ضياء
 وهو ضياء من ضياء من ذلك لا كيفية
 وجوده ولا كان اما في الضياء
 النار من الضياء الخارج كالتس
 للضياء بعد ان يعرض الى الضياء
 على محيط البراق او المرمى ولست
 محضاً صرنا لثباتي المحسوسات للشفاف
 من قوله تعالى وعلى الخلق والنور
 متن

الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من ميلة المضي لغيره كضوء وجه الارض
 قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار
 من مقابلة هواء الدار المضي من مقابلة الهواء المقابل للشمس اولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثاني
 والثالث وهلم جرا على اختلاف اوساط بينه وبين المضي بالذات الى ان يتهيأ الضوء بانكسبه
 وينعدم وهو الظلمة اذ في عدم الضوء عمن شانه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودة
 على ما ذهب اليه البعض والالتكان ما فاعا للجالس في الفار من ابصار من هو في الخارج المضي خارج الفار
 كانه مانع له من ابصار من هو في الفار وذلك لقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار
 بين ان يكون محيطا بالراى والمرق او متوسعا بينهما ور بما منع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة
 الضوء بالمرق شرط لروية وهو منتف في الفار لكنه لا يتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة
 من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان الحصول
 لا يكون الامور جودا واجيب بالمرق فان الجاهل كما يحصل الوجود يحمل عدم الخاص كالعمى
 فاما الملقى للجسمية هو عدم الصرف (قالوا لهم تروى ٨) لاختلاف بين المحققين من الحكماء
 في اضاءة الهواء واما الخلاف في ان يحمل الضوء هو نفس الهواء الصرف او بما خالطه من الاجزاء
 البخارية او الدخانية او نحو ذلك اخرج الاولون بما يشاهد من الهواء المضي في ارض المشرق وقت
 الصباح وبه لو لم يكن مضيا لوجب ان يرى بالهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس
 اذ لما منع سوى افعال الحس من ضوء اقوى وضعفها مظهر لان الكلام في الهواء الصرف
 واذا قرب ما ذكره الادم وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان
 اصغر كان اقل ضوءا وكما كان اكدرا واغلظ فأكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز
 ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذ تجاوزته اخذ الضوء في النقصان وحاصله
 انه يجوز ان يصير الافرط كما يضره الزفر يط تمسك الآخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان ينص به
 مضيا كالجار واللازم باطل لان الهواء غير مرق في ورد بين الملازمة اذ من شرائط الروية بالمون والاولون
 للهواء الصرف (قالوا اما النذل فهو ما يحصل ٦) اى الضوء الحاصل من الهواء المضي بالمضي بالذات
 كالشمس والدار او بالعبر كالقمر وقد ينصرف بضوء المستفاد والمضي بالعبر ولا خفاء في صدقه
 على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وقا وما ذكر في المواضع من ان مراتب
 الظل تختلف قوة وضعفها بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد في اختلاف
 ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغر حائاته ينقسم الى الملازمة له الى انقسام الكوة في
 على ما رآه الحكماء من عدم تسامي انقسامات الاجسام والمقادير وما بينهما وان كانت
 محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى الملازمة له ولو بالفرض
 والوهم وما قرر من ان المحصور بين حاصرين لا يكون الانقسام فيها بحسب الكمية الانصالية
 او الانصالية لا بحسب قول الانقسام (قالوا وكان ٤) قد يشاهد للضوء تفرق وتلاؤ او
 على الجسم حتى كان شئ يقبض منه ويضطرب بجسما ونهاها بحيث يكاد يسهو فان كان ذنبا
 كالشمس سمي سماها وان كان عرضيا كاللآلة سمي ريشا (قال البحث الرابع ٣) زعم
 بعض الحكماء ان الضوء اجسام متفصل من المضي وتصل بالمضي تمسكا بانه
 متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبير فطاهرة واما قديرا بالذات لان الاعراض
 تتحرك به مية الحمل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من السمس الى الارض وينبع المضي في الاشتغال
 من مكان الى مكان كما يشاهد في الصراج المتحول من موضع الى موضع وينعكس بما يلقاه الى غيره
 وكل ذلك حركة والجواب المع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضي والحركة وهم وبطل

في ان المضي ما يشاهد من الهواء
 هو الهواء الصرف او ما يتخلطه
 من الاجزاء متن

من الهواء المقابل للمضي بالذات
 كالشمس والدار او بالعبر كالقمر ونفسه
 بالمستفاد من المضي بالعبر ليس بطرد
 لتخلطه ما هو من مقابلة القمر متن

الضوء تفرق على الجسم حتى كان
 يقبض منه ويضطرب بجسما ونهاها بحيث
 يكاد يسهو فان كان ذنبا كالشمس
 سمي سماها وان كان عرضيا كاللآلة
 سمي ريشا متن

لا يكون حدوث الضوء في المستقي قد يكون
 في صمد على او متحرك او متوسط
 بينه وبين المضي لفرات

لزم من ذلك ان الضوء لا يتحرك بخلاف
 اجزاءها اذ الحكماء افساحا صغار
 متفصل من المضي وتصل بالمضي
 تمسكا بانه لا يتصل بالحركة الطامع
 الى اصناف مختلفة في الحركة في لحظة
 في تلك الشمس لا الارض مع خرق
 لافلاكها كون من ما وراء الجسم
 من غير ان يظهر الجسامة السامية متن

هو الأصل الى الصانع دين الخارج القدي هو يبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يبق
 عند الخلق فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصانع اصلا في يعرف جهته ولا قرينه
 او بعده كاللحم ينظر الى يدرك الخلق الام حيث انتهى اليه لاس حيث انه في اول المسافة لم يميز
 بين وروده من البين والبار ومن القرب او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده
 من القرب والسعد دلالة على غلط بين من جهة انها تدل على ان القسام بل هو خارج
 من الصانع ايضا متوحد وتلك تدل على انه هالك وجوده كما قال الامام ان التميز في الجهات
 والقرب والسعد من الاصوات لما كان حاصلا على المدرك للصوت الخارجية حيث هي ولا يمكن ان
 تدركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصانع ما يورده من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما يكن
 الا للصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل يدرك الصوت الذي في
 تلك الجهة لاس حيث هو في تلك الجهة بل من حيث له صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات
 فكيف يوح ادراك الجهة ليس بشئ لانهم لا يمحطون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع
 الابسي الما عرف سمع الصوت في تلك الجهة انه هالك كما عرف يدرك كماله او شدة ارنتم في هذا
 الجسم انهم حسه وان لم يكن الجسم من السموات والارض وما في ذلك فاصح ما ذكرناه
 اما بعد ادراك الصوت عند الصانع في سمعه تأملنا في ما يدركه اذ كان الذي يصل اليه الى ما قبله
 واقله من جهته هو مصدر او روده فكل ما في منه شئ ما ديا اذ كان الذي ينقطع وعي وحيد
 لورده ومورده وما في منه موجود او جهته ويبدو له من قوة اوجده وضغفه
 وانك يدرك البعد ضميما لانه يضمف نحو حته حتى ولو لم يكن في المسافة اثر يمتد الى المبدأ
 لم يزل من قدر الاله لا يرمي في (قال ويدل على كون ادراكه وصول الهواء ٣) رأى لملسفة
 انه اذا وحدث سبب الصوت في موضع تكيف هو ذلك الموضع يدرك الصوت ثم انوار فالحا و
 في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا السامع التي تقع في تلك
 المسافة ويصل اليها ذلك الهواء وتكونا بوجوه لادل ان الصوت يميل مع هبوب الريح ويضمفه
 من كان الهواء من جهته لعدم وصول الهواء الى صاحبه فلو لم يكن الهواء حادلا ولم توقف
 السماع على وصول ذلك الهواء لكان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوب في فوهة وطرفها
 اذ حرق في سمعنا من مسام وتكلم منها بصوت حال سمعه ذلك الانسان حين يهيم من الماضير
 وما لك الاتصاع لا يسمع وصول الهواء الحامل للصوت الى اصغرتهم الثالث ان الذي يسمع الصوت
 كضرب العاس على الحشة مثلا ويحرق سمع الصوت هذه زما يتفاوت بحسب تفاوت المسافة
 اقربا ويبدو طولوا الى الصانع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واحب من الكل ان عاينا
 الدوران وهو لا يبعد القطع بالسببية فيقولان كون ميل الصوت في باح واختصاص صاحب
 الاذنية بالسماع وزا من السماع من ضرب العاس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع
 على وصول الهواء حامل للصوت والمضى ان هذه امارات ان تعقيد اثنين الحد من الساطرون لم يتم
 حجة على المظهر واستدل على بطلان توقف الصانع على وصول الهواء الحامل بوجوه الاول
 انه لو كان كذلك لادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لا الوصل لا يكون الا في الصانع
 والحواس ما من من ادراك المدرك اذ كان على وصول الهواء في جهته هو القاد بل هو والواصل
 فكل ما في الخلق بل البعد ايضا كما في الانصار الذي ان ادرك ان الصوت المؤذن عنده بالبا
 يميل عن جهته الى خلافها والحواس انك انما يكون عند انكال لوصول في الجهة وان لم يكن
 على وجهه ولذا لا يتخلو عن تدوين السماع انك ان سمع صوت من يرحل يشاء وينه جدار
 صلب مع القطع ما متاع هو ذلك الهواء في السامع من غير ان يزل عنه ذلك الشكل الذي

ما في ذلك الى الصانع انه يميل
 خارجا وانما في طرف اذ هو في
 الاخرى الى اذ واحد من التزم فبق
 هو يدركه انه يتاخر في الزمان
 من واحدة سمع كضرب العاس
 البعد وهذا هو الما لا يتبع
 اذ انما في الدنيا الى سمع انما في
 حجة على الثاني ان الهواء لا يتصل
 قايما بين الاذان في جميع احواله
 الصانع وانما هو في جهته
 هو في المكان والفتور في المكان
 من صلب الجسم في عين البعد
 كالماء يجمع من مصفحة الجسم المار
 على ما عرفه الصانع من احوال
 الدوام في ذلك الهواء في احوال
 شدة في ذلك الهواء في احوال

شأن

هو منصف واسرع زوالا من الرق على الماء وقد انما مشاق في عدم البقاء واجب للماء
 الخائل اعد اصلا ولا يكون هناك طريق آخر لهواه فلا سم السماع الا يرى ان كانت كذا فقل
 كان السماع اضعف واما غشاء السكل فان ارد به حقيقة السكل الذي يعض لهواه فيصير
 سببا لحديث الكيفية المحصورة فلا حاجة الى البقلة لانه من المعدن وان ارد به تلك الكيفية
 المسببة منه المدة بالصوت والحرف فلا استعانة بل لا استبعاد فيه مع لعمري في الحقائق والحق
 ان قيام تلك الكيفية المحصورة في تلك الحالة لكل جزء من اجزاء الهواء بذليل اذ كل من في تلك
 المسافة يسمعها ويقاء اجزاء الهواء في تلك المسافة اذ على تلك الكيفية مع صوت الرياح
 ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة متباعد جدا واعدت حديث الصدى وهو ان الهواء
 اذا تموج وظل على جسم امس كحل او جدار بحيث يرد ذلك التمعج الى خلف على هيئة كافي الكرة
 المرمية الى الخلف الى المقام لها حدث من ذلك صوت هو الصدى ووردوا ان حدثه من تموج
 الهواء الاول اراجع على هيئة امين تموج هو اه آخر يتناوب بين الماوم متكيف بكيفية لهواه الراجع
 وهذا هو الاشبه وبك مثل فقاء الهواء على كيثته التي لا اسقرار لها مع مصادمة الجسم
 الصلب ثم رجعوه على هيئة واحدة وكيفية يتبعها ورده ورواه محمد الوصول الى الصبح
 من استحداث التي تكاد تلتقي بالخال (قال الملح اعان قد تعرض للسوت كعبة بها ٣)
 يتعرض صوت آخر لله في المدة في التل غير اني السمع والحرف هي تلك الكيفية المارصة في عارة
 ان يجهنا وذلك الصوت المبرور في عارة جمع من المحققين وجموع العارض والمعرض
 في عارة المص وكاه اشبه بالهوى في المدة وانتقل الى الريبة والجمية احترارهما
 فان كلاهما بعد تغير صوت من صوت آخر غير اني السمعون تكس في صوتين يكملان في
 بالدة والذلل ضرورة وقيد التبر السمعون احترار من مثل الطول والقصر والذب وغيره
 فان التغير بها لا يكون غيرا في السمعون لانها ليست بمجموعة ان في كونها من الكيفيات بطرا
 فالاولى له احترار من مثل الماوم البوحدة في ان طر في دلالة قولنا غيرا في السمعون على ان يكون
 مابة المبرر سمعوا وفي اشارة والتلف من السموعات بخلاف المدة والجموعة والحق ان معنى التبر
 في السمعون ليس ان يكون عاد التبر سمعوا بل ان يحصل به التبر في من السمعون لم يرد ذلك
 باختلافه ويخلفه بالهاتف كالخرف في خلاف مثل المدة والجموعة وغيرها فانها قد تضاف مع تعداد
 السمعون وبالعكس وما وقع في الدواع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها
 عن البعض في النقل والجمعة تلام لا يمتثل له معنى وكاه جعل قوله في التل متعلقا بمحدوف
 اي من بعض المائات له في التل وارباب الجمعة المدة وركب قديان في السمعون اسهره وكى بهذا
 اختلاا والحق ان تعرض الحرف بما ذكر تعريف لاحق وكان التصود مريد تعصيل للمساوية
 او اضعفه عند العقل وتبيه على خصوصياتها (قال ويقسم الى صلات ومصوت ٢) اشركا
 ثلث تعدد في الحروف وتسمى المصوتة المدة ورواها والالف والواو والياء كانت ساكنة
 منزلة من حركات لانها اعنى الف من الصلحة والواو من الصلحة والياء من الكسرة تسمى
 المصوتة المدة وهي المسماة في العربية بحروف المد لانها لا تملك الحركات وما سوى
 المصوتة تسمى بحروف العلة لانها لا تملك الحركات وما سوى
 ضمة وقول الاء كسرة واما الف ولا يكون الا مصوتا واخلاقا اعلى اهزة يشترط انهم
 وليس المراد بالحركة وانسكون ههنا ما عاين حواص الاجسام بل الحركة صارة من كيفية حاصلة
 في الحرف الصائت من امالة يخرجها الى مخرج احدى المدات فالى الاتف قفها والواو ضمة
 والياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابداء بالصوت وبما الخلاف في ان ذلك مكره حتى تمتع

٣
 في
 من
 سجع
 مقتضى الحركات ومملود هي
 الدات بمعنى الحركة ههنا الكسرة
 الابداء من امالة يخرجها الى مخرج
 من يخرج احدى المدات الى الواو
 والالف يمتد والياء كسرة
 والجموع الاستداء المصوتة لانها
 لا تكون القطع بانها لا تستد
 اليها وان لمجرد استعماله في
 التلث كالقف على التحرك والجم
 بين الساكنين لا يصح ولا لقصور
 في الالة ويشترط ان ياتي الى الخا
 وزماني كالعاء

تدء بالساكن الصامت ايضا اولذاته لكونه هارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تخالفا لها
 لا يتصور الاحجب يكون قلها صامت مخفك وهذا هو الحق لان كل ساكن الحس يبعد
 من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان حرفا فوضا في لغة العرب كالوقوف على المخرك والجمع
 بين الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثل زيد وعروا واذا كان الصامت الاول حرفا ابن والثاني
 مدعنا نحو خوصة فانه جائر كاذنا كان الاول مصوتا نحو دانه وعدم قدرة الحذف على ابتدائه
 بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لفصو في الالة والاستدلال
 على الامكان بالاصوت اذ كان مسروبا بالصامت فلو كان الصامت مشروطا في بعض
 المواضع كالابتداء لزم الدور ايسر بشي لان الصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت
 في الابداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولاستالة فيقولوه وينقسم الى الحرف
 باعتبار احوال آتى وزمان لان ان لم يكن متعديا كالهاء فزمانى وان لم يكن كاملا فآتى وهو ما يوجد
 في اول زمان ارسال النفس كما في طلع اوفى آخر زمان حبه كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة
 مثل بطل يمتثل الامر من وعروض الا في الصوت يكون بمعنى انه طرفه كالقطة الحلق ومن الآتى
 ما يشبه كالمولود ونحوهما مما لا يمكن تعديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها امر امة ثمة
 ولا يشتر الحس بسبب زمان بمعنى انها من بعض فينطق حرفا واحدا (قال وعلى مثل ٢) يريد
 ان الحروف اربعة والمشرى الواقعة في لغة العرب وما واما ما يقع في بعض الصامت انواع
 ثلثة ١ دية وقد يختلف في ذلك له ما وارض منصفة كالياء الساكنة التي ينطق بها ريدا الى
 اوفى وقت آخر وتختلف ما عرو او غير منصفة كالياء الساكنة او المخركة يا مخدة او الصدة
 او اكسرة مع قطع النظر عن الالفه تكون امر امة انواع الواحد اما مخدة في السكون والمخركة
 كالياء الساكنة او المخركتين يا مخدة او الصدة او اكسرة واما مخلة كالياء الساكنة والمخركة
 او المتوحدة والمضومة وهذا هو المعنى بالتال والاختلاف بحسب المعارض وهدا يدفع ما قيل
 ان الساكن لا يد بالتال في الحقيقة على ما هو المصطلح اذ يمكن التخلط بالمعارض مقالا لا بالتال
 وان اراد الاتحاد في المعارض ايضا كالب الياء الساكنة ان قيل الصلصة مضرورة لانه لا يصور
 له تدويرا لاختلاف ولو به رضى (قال والصامت مع المصوت) قد اشبه على بعض المتأخرين
 معنى القصص مع اشتهاه فيا بين لقوم قاورنا في ذلك ما صرح به الفارسي وابى سببا والاعلام
 وتبرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقفعا مقصورا مثل الفتح الضمة
 او اكسرة ومع المصوت الممدود يسمى مقفعا ممدودا مثل لا ولو ولي يقال المقطع الممدود
 منقطع مقصور ومع صامت ساكن مده مثل هل وقل ومع ثمة المقطع الممدود في الارب ما قيل
 شحاجة الى هذا انه حصل ما لا يقطع الممدود ليس الا مقفعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان
 مصوتا ش - او صامت مثل هل واهدا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف مخفك
 مع ساكن بعده والاول المقصور والى الثاني الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامت هما
 الهاء واللام في دل منهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء والاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت
 الممدود ليس منهما مصوت مقصور على ما به أهل الشريعة من ان اللام والياء هما فتحة
 وذلك لان الصوت الممدود ليس الاشتباعا للصوت المقصور فيكون المقصور مدرجا في الممدود
 جرا منه وهذا ما يقال ابا الحركات ابضا من حروف المد فلا يكون لا الاشارة مع مصوت
 ممدود (قال وتباعد من الحرف الكلام ٣) وهو غير انما من الحروف السبعة المنيرة ويعد
 يا مجموعة من المكتوبة والمضمة وبما تارة من اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المعمل
 والموضوع الى المعمد والركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والركب الى التام

الساكنين الساكنين يختلفان بالذات
 الياء والهاء والجر والجرى مخفك
 واما الساكنين والمضومين

١ المقصور يسمى مقفعا مقصورا
 ٢ ومع الممدود مقفعا ممدودا
 مثل لا وقل والمقطع المقصور
 مع ساكن بعده مثل هل وقل
 معهما مصوت مقصور غلقا كاذنا
 صامت مصوت ممدود مقفعا ليس
 سيما هيت تصور على ما اشتبه
 الحرية فالتال ليس المقصود الممدود
 ليس الا حيا بالمتصور وهو شحاجة
 فيه خبيرة

المتصل الى المفرد والركب انما هما
 يسمى المقفعا المقفعا
 سببا ليجد ولو كان مقفعا متوقفا
 نقيض المقطع
 فيما يقع في مقابلة الحرف المقطع
 منته لقال اكلها المركب المقطع
 او حرف او مقطع من

الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقد ينحصر الكلام باللفظ المعيد بمعنى دلالة على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت اساية مثل قم وهل زيد قائم واسل زيد قائم ونحو ذلك او اختارة مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل او عددا مثل في وقوا امر كما من المقاطع كما ذكر وقد ينحصر اللفظ عينا تألف من المقاطع فقهه الحرف والمقطع ولذا يقل اجراء التركيب المقاطع الحروف او مقاطع فزيد قائم من لطين وبأذى مقطعين ويزيد من مقطع ونظردرى في امر الخطاطة من مقطع وحرف وارضى واحسوا من لفظ وحرف ويسكن مثل في وقوفان كلامهما قطع محمود فقط الا ان يقال له من حرفين صامت ومصوت وامثل في في مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعني انت وهذا يخلاف في وقوفان كلام من الياء والواو اسم ولا يستزحك (قال زعم الاماني ٣) ان القول من مقولة الكم وان الكم المفصل ايضا ينقسم الى قار هو المجد وعبر قار هو القول واخبر به دوجز ينقدر بغيره وكل ما هو كذلك وهو كم وقاما بيان الصعري ان اجزاء الاقوال بل مقاطع مقصورة او معدودة يقع فيها التركيب بان يردف من مقصور بمجدود مثل على او يا كس مثل كان ثم ترك هذا المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصبر ما تشد به الاصطاح من المقاطع السطحية المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة وانكها ما ذكر في المقصور او لان يردف بالممدود والقول ربما ينقدر بواحدها وربما يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير من مهام يقدره ذراع فستعرف ومنها ما يحتاج الى فراهين واكثر وليس مع انكبرى وانكذلك اذا كان لا يقدر له نه وهما انما عرض لاقول خاصة لكم من جهة التفران في جدي كان الجسم ينقدر بالذراع ونحوه لماعيه من الكم المتصل (قال النوع ٢) السهور ان اصول الطوموم اى بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة لثلاث هي الحرارة والبرودة والاعتدال وهما في احوال ثلثة لثلاث هي الاضائة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان اية ما ذكر من التاميرات ولبنتها المذكور في المطولات فيترك من التسعة طوموم لاختصم مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وصفها ودرجات من الكيفيات المسببة لها تجب لا تفرق الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالساعات للرك من المراتة والقص في كافي المصنص بصم الصاد الاول نوع من الدوا هو عصارة شجرة تسمى جلهدح وكالعرفه للرك من المراتة والملوحة كافي الشجيرة وقد لا يكون كالخللولة والحرارة في السيل المضنوخ والمرارة وانقافه في الهدبا والمرارة والحرارة والقص في الانجيان والفرق بين القص و"عمومصة" ان اخص يتجس من طهر اللسان والقص طاهره وباطنه والتفاحة الممدودة في الطوموم هي مثل مافي اللحم والخبز وقد يقال الثلثة لاظم له اصلا كالسائط ولما لا يحس طعمه لانه لا يتخلل منه شيء يخلط الطرية العالية الابالية كالخديد وما قبل ان هذا هو الذي يمد في الطوموم سطة ما لاوا ان طعم الهند باصر من المراتة والتفاحة لا مراتة محضة (قال النوع انما من السمومات ٧) وليس فيها محل يبع واعلم انهم وان احرأ هذه الاوصاف اعني الحشرات والسمومات والمخزفات والسمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهي بحسب الالفة متفاوتة في الوجود على الكيفية او على المحل او علىهما جميعا وفي كون مصادرهما موضوعات ذلك النوع من الادراك كالانصار والسماع او لبعضيه اى كاسوا في ومن ههما يقال اصدت الورد وجريه وسعت الصوت لاصوته ولست الحرير لانه ودقت الطعاس وحلاوة وسعت لسيروا ريمته (قال القسم الثاني) اى من الاقسام الاربعة لا كيف الكيفيات المتخص بدوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام الحيوان دون السات

٣ ان لفظه قيل انكم دهرما عين
ان يقدر بجزء من اللفظ
مقصور بمقصور او معدودا
ومما ترك هذا اللفظ
كاسم

٢ وهي الطوموم واما لثلاثة
لان الحار يعد في البسائط
وفي الكشف ان اللفظ
ملوحة والبارد في البسائط
وفي الكشف ان اللفظ
قبضا والمختل في البسائط
وفي الكشف ان اللفظ
بها عدم يتلسم الخلق لا يلقى

١ وهي الروايد ولا اسماء لانها
الامن جهة التفران في جدي كان
طرية ومنه طوموم بكرة كوة طوية
او الاضافة كرامة

٤ الكيفيات الخمسة
بدوات الانفس الحيوانية
الرسوخ تسمى الكرامة

دفعاً عن ثبوت بعضها ببعض الحركات من لواجب تعالى وعنده على ان القائلين بثبوت صفة
الحياة والعلم والقوة ونحوها للواجب لا يحيطونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية
الاعتبارية ان كانت راضية سميت ملكة والاخلاقا فالتميز بها ما قد لا يكون الا بعارض بان تكون
الصفة حالاً ثم يصير ههنا ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبياً - يصير شيخاً ومثل
ذلك وان كان سقى الى الزهر ويقع في بعض السيارات انه هو ذلك الشخص بمينه فلس
كذلك بحسب المادة فقطع بتمايزها من احوال الشخص (قال فيها الحياة ٦) سبجي معنى
الحياة في حق الله تعالى واما حصة الحي من الاجسام فقد اختلفت السيارات في تفسيرها لامن
جهة اختلاف في حقيقة ما يلزم من جهة عصر الاطلاع عليها والتعريف عنها الا باعتبار الاوانم
والاثر فتبين هي صفة تعصى الحس والحركة مشروطة باعتدال المراتج والتقدير الاخير لتحقيق
على ما هو رأي البعض لا الاحتراز وقبل قوة هي مدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو
المبدأ الاول ليزن من قوة الحس والحركة وقبل قوة تنبع اعتدال الوجود وبمعنى عنها سائر
الخواص الحسية هي المدركة والحركة على ما سبجي تعصليها ومعنى اعتدال احوال هو ان لكل
نوع من المركبات المعصرة مراعاة خاصا هو اصلح الامتزج بالذرة اليه بحيث اذا خرج
عن ذلك ارجح لم يكن ذلك النوع ثم اكل بنفس ذلك النوع وبذلك شخص من ذلك الصف
مراعاة بعضه هو اصلح بالذرة اليه ويسمى الاول اعتدالاً وبعياً لثاني صدياً والثاني
شخصياً ولذلك زيادة تعديلات وتقسيمات يذكر في بحث المراتج فانما حصل في المركب اعتدال
يلتزم مع من احوال المتباين فافاض عليه قوة الحياة فابعث عنها ذل الله تعالى الحواس
الطاهرة والباطنة واغوى بالحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحياة مشروطة
باعتماد المراتج ومدأ لقوة الحس والحركة هما هما للضرورة وكذا تير بالقوة اعادته
لوجودها في اجاب بفلاحة الحياة لكن هذا انما يتناول ان الحياة مدأ لقوة الحس والحركة
لا معها وان اذنية في النبات والحيوان حقيقة واحدة لا يرام من معايرة الحياة معايرة
هذه اما ما اعتدالوا على معايرة الحياة لقوة الحس والحركة والقوة التعديلية الحسية
الحسية موجودة في العصور المألوفة للحيوان من عربس وحركة وفي العصور لثاني من عربس مدأ
واعين من الامام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاعتدال لا يدلان على عدم قوة الحس
والحركة وما تعديلية الحس ان قوفاً لقوة ولا يصدر عنها اثر المنع من جهة القابل واجب
ان القوة ما يصدر عنه اثر بالعمل بمعنى ما يريد ان القوة التي تصدر عنها بالعمل آثار الحياة كحط
بعض الشخص مثلاً فاقول والقوة التي تصدر عنها ما يعمل الحس والحركة وتعديلية تدبير باقية
تتكبر هي هي هذا يشترط كمال تلك الحاصل وليس معها ان لقوة اسم لما يصدر عنه
اثر العمل فانه ظاهر الاطلاع كيف وهو قد صرح بان في احوال الفروع قوة الحس والحركة
باقية اذ كانت ظاهرة عن الاحساس والحركة فمع به انه يقال لم لا يميز بان يكون مدأ اجتمع تلك
الذرة قوة واحدة هي الحياة وقد يهتز من البعض دون البعض خصوصاً المنافع لكن الحق
ان معايرة الحس المعنى بالحياة لقوة اناصرة والساقية وعندها من القوى الحسية والطبيعية
فما لا يحتاج الى لسان (قال وقد ثبتاً لا يستلزم ٣) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق الحس
المسمى بالحياة ليس مشروطاً باعتدال المراتج والذرة والروح الحيواني فقطع بإمكان اذ فلهذا
الله تعالى في الالفظة بل في الخلق الذي لا يجبراً والمراد بالذرة ليدل المؤلف من العناصر الارادة
والروح الحيواني حسم الفاعل بخاري يتكون من لطافة الاطلاقة من من القوى والافيسر
من اقلاب ويسرى الى اسد في عروق بالية من الملك تسمى بالسرايين وذهب انفساً

هي في الاصل قوة تقتضي الحس
والجهد له احوال مبدأ
القوة الحس والحياتية
فلهذا من متبع لاعتدال الفروع
منها ما هو القوى الى القوى الحيوانية
تكون من القوى الحسية والحركة
لها في البداية ذلك المسألة غير قوة
التعديلية لوجودها في فاعل مع عدم
الحياة ولهذا لان في الفاعل المألوف
الذرة في الحياة باقية من غير حسم
وحركة اذ هو قوة واحدة

اعتدال المراتج ووجود اليه
الروح الحيواني فقطع
ان خلقها الله تعالى في الحيوان
وخالقها الله تعالى في النبات
فلهذا من متبع لاعتدال الفروع
منها ما هو القوى الى القوى الحيوانية
تكون من القوى الحسية والحركة
لها في البداية ذلك المسألة غير قوة
التعديلية لوجودها في فاعل مع عدم
الحياة ولهذا لان في الفاعل المألوف
الذرة في الحياة باقية من غير حسم
وحركة اذ هو قوة واحدة

واما ان لقوة الحس
فلهذا من متبع لاعتدال الفروع
منها ما هو القوى الى القوى الحيوانية
تكون من القوى الحسية والحركة
لها في البداية ذلك المسألة غير قوة
التعديلية لوجودها في فاعل مع عدم
الحياة ولهذا لان في الفاعل المألوف
الذرة في الحياة باقية من غير حسم
وحركة اذ هو قوة واحدة

وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض الحياة وتغير
الاجزاء وبانحراف الرياح عن الاشدال الثرى وعدم سريان الروح في امسولة او شدة
ريط يسع نفوذه ورد بل غايته وان وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمنع بدون تلك الامور
واستدل بعض المتكلمين على اشناع كون الحياة مشروطة بالذات الواشترطت فلما ان تقوم
بالجزئين من الية حياة واحدة فليزم قسما المرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانها واما
ان يقوم بكل جزء حياة وحيد اما ان يكون القسم بكل جزء مشروطا بالقسم بالآخر فليزم
الدور الاول فليزم ان لا امر حرج لتعدد الاجزاء واتحاد حقيقة الحياة لانقسام الامور وان
يقوم بالامر فقط لاسباب من جهة من الخارج لا يقول فيكون الحى هو ذلك المعنى لا الية
المؤلفة واجيب بانها تقوم بجمع كون الية هو الية المؤلفة وليس هذا من قيام المرض
بجداين على ما سبق او يقوم بكل جزء حياة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المسبب
التقدم ولا يلزم الدور الثالث او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حياة
من غير عكس لمرجح يوجد في الخارج وان لم يطالع عليه لا يقال فيكون كون الحياة غير مشروطة
بالية حب تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لا تقول عدم اشتراط قيام الحياة به قيام حياة
بالمر لا لا يلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذى يقتضى النية (قال واما الموت؟)
هو زوال الحياة ومعنى زوال الصفة عدمها عما تصف بها بالفضل وهذا معنى ما قبله عدم الحياة
عما من شأنه اى عا يكون من امره وصفه الحياة بالفضل فيكون عدم ملكة الحياة كما في العمى
الطاري بعد الصبر لا يخلط العمى ولا يلزم كون عدم الحياة من الجبر عند استدعاده للحياة
موتاً فعلي هذا يكون الموت عدمية وقيل هو كنية تضاد الحياة فيكون وجودها وعلى هذا يقتضى
ان يحصل ماذكر المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى اومس الملك يتسمى زوال حياة الجسم
من غير حرج واحترز بالقييد لا يخرج من الفعل وحل الفعل على الكيفية المضادة متى على ان
اراد به الاثر ماد رعى الصاعل اذ او اريد به التأثير على ما هو الظاهر لك ان ذلك تفسيراً
للإزالة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوداً بغيره تعالى خلق الموت والحياة فان العدم
لا يوصف بكونه مخلوقاً ويحرم بان المراد بالخلق في الية الله به وهو يتعلق بالوجود والمعدم
حجماً ولو سلم المراد بخلق الموت احداث اساه على حذف المضاف وهو كثر في الكلام ويحل
هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحصاء (قال وسواء) اى من اكيافات الغسابة
الادراك وقد سبق نرد في الكلام فيه والذي استقر عليه رأى المتحققين من العلامة ان حقيقة
ادراك لشيء حصوره عند العقل اما بغيره واما بصورة المستزعة او الماصلة ببدء المرتفعة
في العقل الذى هو ادراك آرائته التي بها الادراك وهذا معنى ما قل في الاشارات ادراك الشيء
هو ان تكون حقيقة متناهية عند المدرك يشاهد ما له يدرك على ان المراد بتعدد الحقيقة حضورها
بنفسها او بتماثلها سواء كان ذلك منتزعا من امر خارج او متصلاً ببدء سواء كان متطعاً
في ذات المدرك او في آتته والمراد بالشهادة مطلق الحضور وفي قوله يشاهدها ما له يدرك فيه
على تمام الادراك لى ما يكون غير آتته ويكون ادراك الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بالذات
فيكون في محل الحس كما في الاتصال بمحصل الصورة في الرطوبة الجلبية اوفى التجاور كادراك
الحس المشترك بمحصل الصورة الخيلية في محل متصل به والمراد بالشهادة مجرد الحس ود على ما
هو معناها القوى لا الابصار وادراك عين الشيء الخارجى على ما هو المتعارف يلزم فساد التفسير
نعم تضمنت العبارة في جاب الادراك العقل تكرر المحسب للفظ كله قبل هو حضوره عند المدرك
حاصل الحضور عند ما له الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جاب الادراك الحسى تكرر

فروا ان الحياة
انصف وكيفية قيامها
وكان هذا كناية على ان يكون
الله تعالى الذى يقتضى زوال
حياة الجسم من امره
على ان يكون الموت
اذا لم يزل على العقل معنى ملكة
تكملة ما خلقه من اسباب من

فروا ان الحياة
انصف وكيفية قيامها
وكان هذا كناية على ان يكون
الله تعالى الذى يقتضى زوال
حياة الجسم من امره
على ان يكون الموت
اذا لم يزل على العقل معنى ملكة
تكملة ما خلقه من اسباب من

ع صفات النفس ومن حيث أنها زائدة
عليها فتكون تحتها في الوجود والاعتبار
الاعتباري في ذاته لا في الفعل
واعتبارها في الخارج لا في الاعتبارات
الاعتبارية في الاعتبارات
الاعتبارية من موارض العلم حقيقة
من

آخره وان حصول الشيء الشيء يقال لكان متعلية حصول المال صاحبه والعكس وحصول الجسم
الجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للآلة والعكس وحصول كل منهما
الجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضره وبالعكس وزوم الانصاف انما هو في حصول
العرض نحوه ولا كذلك حصول الماضي لما حضره وبالعكس وهو معلوم لتأليفه في حصول
كونه حصولا لا وان لم يتقدم على التصريح خصوصيته بغير كونه ادراكا واعلموا وشعروا اواطلاعكم بكنه
الشيء اوما يجري مجرى هذه العبارات وبهذا اعني ليكون الحصول الادراكي متافرا لحصول
العرض للعلل المستلزم للانصاف لا يلزم من ادراك العاقل التي تكون من صفات النفس كالإيمان
والكفر والوجود والعدم ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانشاء الحصول الانصافي فكيف
يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الانصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وبما الكلام
في ان الحصول الانصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوله تحمل النفس لصفاتها على
مازعموا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك مبنى على ان مجرد الحصول الانصافي كاف في الادراك للنفس
صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجوده غير متأسل هو الصورة
وما ذكرنا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة ونفي الصورة
ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التمايز بين الصورة والهوية وان التماثل المانع
من الاجتماع انما هو بين الهويين ولو سلم فطريق الحصول الانصافي وبالجملة اذا كان
الحصول الادراكي غير الحصول الانصافي ولم يتحقق كون الحصول الانصافي لما من شلة الادراك
مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شلة الادراك كحصول السواد للحمراء ولا يرد
ما ذكر الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كالمدرك هو الذي له الحصول وكان
الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها انما يعل قطعاً ان المدرك بالنسبة والمقل هو الموجود الشيء
كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بله مثال وشي من ذلك الموحود لانه يمكن
سفسطة والجواب انه لا راجع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول
صورة منه ومثال عمل المدرك بحصولها فيه اوفي أنه ومنها انكم تجعلون المدرك للحصولات
هو النفس او النفس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيها بل في الخيال او غيره من الآلات
كالطوبى الملبدية للبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك رافعا للحصول والجواب
انما يتجمل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة
فلا يلزم ما ذكر وهذا يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند النفس على ما هو المراد
بالمشاهدة كأي في الادراك لكان الحاضر الذي لا تتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك
ومنها ان الصورة العلية عرض قائم بالنفس وقد جعلتها مطابقة للوجودات التي الدورية ما يكون
جوهرها بل نفس ماهيته واستماع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة
وايضا جعلتها كلية مع ان كون العرض القائم بأشياء الجزئية جزئيا ضروري وايضا
تجملون العلم بآثار حصول الصورة وتكرار نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان المنع
هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرها وعرضا او كلياً وجزئياً واما عند اختلاف الاعيان
فلا فان حصول الصورة العقلية عرضاً من حيث كونها في الخيال قائم بالموضوع الذي
هو النفس لا ياتي كونها جوهرها من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لاف موضوع
وانما المتجمل كون الشيء جوهرها وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قبلها بالنفس الجزئية لا ينافي
كليةها من حيث مطابقتها للامراد الكثرة مع ان الحاصل في العقل من كل منها عدلها بـ
صا موارض يكون تلك الصورة بعينها ثم تسمية الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود

ية في الخارج فكذلك ليس للذهنية تحقق في الخارج ولما رتبها المسمى بالوجود تحقق آخر
حتى يتجسدا اجتماع القابل والممتثل كذلك ليس للصورة تحقق في العقل ولما رتبها المسمى
بالحصول تحقق آخر وانما لا يولد بمعنى اننا مفهوم من هذا غير المفهوم من ذلك فهذا الاعتبار
يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ريب في ان العلم عرض موجود
في الخارج لمحي حصوله في النفس حصولا متصلا موجبا للانصاف كسائر صفات النفس
والصورة ليست كذلك لان حصولها في النفس وحصولها فيها ليس حصولا انصافيا
مثل حصول العرض في الخلق على ما سبق قلنا لا كلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكال
المورد على كون الادراك صورة ونجاة ما يمكن ان يشاهد ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول
نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلها حصولا متصلا انصافا فيكون موجودا غيبيا
كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غير ما فيكون صورة وماهية للوجود البني الذي
ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متصلا وهي بهذا
الاعتبار مفهوم لا تحقق في الاقوال في ذهن واطلاق العلوم عليها تجوز لان المعلوم ماله صورة
في العقل لا نفس الصورة نعم قديما يثبتها العقل وتحتو الحكم وهو ارض لا يجادى بها امر
في الخارج هي المسماة بالمقولات الذهنية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من هوارض العلوم
فان يحصل من هوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو ماله الصورة اعني المبرجود البني ولا يتصف
بالكلية الابغى ان يحصل من العقل كذا في ذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في النفس
هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كالموجود الصورة المتصلة منه في العقل المتحدة
من الشخصات كلية او ان المعلوم بها كلى ثم قال وهذا يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم
هي الصورة الذهنية او يجعل الامور المتصورة ارتساما في غير العقل ولا يتصل للمعلوم حصول
في الخارج فيكون جزئيا كليات خبير بانه اذا ريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين
فرق ولا تفرق بينهما معنى (قال والمذكورون ٩) يعني ان من لم يفرق بالوجود الذهني وحصول
الصورة محل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما اضافة تلك الاضافة فالصفة
العالم والاصافة المادية واثبت القاضي وراء العلم والطالبة اضافة املاهما فيكون هـ كـ
ثلاثة امور او اكل منهما فتكون راسمة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليه علم الشيء
نفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين لا يجب ان يتصور الا بصاري كافي على ما مر في حصول
الشيء للشيء نعم يرد عليهم العلم بالمعلومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والمتمتع
بالقروصات التي بين عالم الخلق فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق في الذهني ايضا
بل بصور الاضافة بينهما وبين العالم وما يقال من ان يمكن تحققها فائقة باسمه على ما هو ارى
اظهارون او يعبرها من الاجرام الماثبة عما فسرته في البطال في المختار لا يخلو غاية ما في الباب
اثبت بصورة الذهنية في العلم بالمعلومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والمتمتع
الى المدرك والادراك فان علمه عبر نفس اضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم
بالمعلومات وادركه على القول بالصورة ايضا لان الصورة التي تكون لدى الصورة لا تقدم المحض
فانما تكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهني فيكون فيه من المعدوم امر
هو الصورة وامر اخره الصورة وهو باطل لم يقل به احد قدام ليس في ليدن الا امر واحد
هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعلوم انها بحيث لو انك في الخارج تحققها وتحقق ذلك
المعلوم لكانت له ثم انما من حيث قيامها بالذهن وحصولها به علم تصفبه بالنفس ومن حيث
قيامها بالهوية العقلية التي مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلومه وجود غير متصل وهذا

٩ لما انكروا الوجود الذي هو مني حلوا
الافضل اضافة بين المدرك والمدرك
اربعة لها اضافة اليه فصوره عليهم
العلم بالذات والصفات الا لا يتصل
الاضافة الى ما لا يتصل الى سلازم
ولم يتصل بالصوره التي هي الادراك
من وادركه فان قيل لا اضافة
الى العلم المحض فكذلك الصورة له
وان احدثت صورة ثاني الا ان كان
في الذهن في الوجود من سائر الصور
وهذا الصورة هو عين العلم
ليس من المسمى بالصورة
منها ان له وجودا في صورة
وهي من حيث قيامها بالذات
وكون من
بجانب الوجود في العلم في الذهن
والمعلوم ما في الخارج وفي العلم
مستند انه ليس في العقل لان المستند
والشبهه واما على قول التشبيه
بان يتصل من الشبهه
اسره واثبت تشبيه
بان تشبهه بين العلم والادراك
او على قول التشبيه بان تشبهه
بما يشبهه من الاشياء في العلم
التي هي من حيث قيامها بالذات

حكم باعتناؤه وفي الظن أنه لو أخطر حكم بملكه حتى إن كلا منهما اعتقاد بسيط لا يترك
عن حكمين واعتراض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه إن أريد به صسر الزوال فربما يكون اعتقاد
المفرد كذلك وإن أريد استساع الزوال فاليقين من الظن يكفيل الذهن من بعض مبادئه
فبشكل نيل من مبادئكم بخلافه والجواب أنه أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالعقل عند العقل
فما كان طريقاً إلى حثثه وهو وإن أريد الزوال بحيث يقتصر على تحصيل واكتساب فلا يقين
حينئذ بالحكم الظنري ونحن نمتنعكم باستساع الشك في اليقين مادام يقينا فالتصديق على ما ذكرنا
يختص في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لأن غير الجازم لابد أن يكون راجحاً
لأنه أقل مراتب الحكم أصح قبول النفس وإن طامها أوقع نسبة أولاً وقوعها وما ذكره الإمام
وجمع من المتأخرين إن غير الجازم إما أن يكون راجحاً فليس أوساوياً فشكل أمر رجحاً فوهم
يحمل نظراً لأن الشك ترد في الوقوع والألوهة والوهم ملاحظة لطرف المروج وكلاهما
تصوراً لحكم معاصلاً فإن قيل المراد بالملك الحكم بنسبتي الطريق عند العقل فلهذا تصديق
يكون أحد الأقسام الأربعة بمنزلة قولك أنا شك في كذا (قال والدعوى ٢) يسير إلى الفرق بين
الجهل والنسيان وقد لا يفرق بينهما ويستعمل في العلم نسبة الموت إلى الحياة بمعنى أنها عدم
ملكته للعلم بخصوصية قيد الطريق والشك عدم ملكته للعلم التصديقي فيكون جهلاً بسيطاً
بالتفريق وإن كان علماً من حيث التصور وأما الجهل المركب أصح الاعتقاد الجازم العلم المطابق
ويسمى مركباً لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به فساد للعلم لصدق حد الضرب
حدهما لكونهما معنيين بتحويل اجتماعهما لذاتهما ولكنهما متقابلان وجوديين ليس العقل
أحدهما بالقياس إلى العقل الآخر وقالت المعتزلة هما متقابلان لأن الحقيقة واحدة والاختلاف
انما هو بالمرض أوالأولاً ولا نهما للاختلافان إلا بملاحظة الواقع ولا ملاحظة ذاته وذلك خارج لأن النسبة
لا تدخل في حقيقة المنسبين والاختلاف بإخراج لا يوجب الاختلاف بالذات وأما ثانياً فلا
من اعتقد أريد في إمداد طولها وقد كلف فيها إلى الدهر ثم خرج كأنه اعتقاد واحد مستمر
للاختلاف في ذاته مع أنه كان علامة صراحة جهلاً والجواب أن المطابقة واللامطابقة أخص صفات
والنفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وظاهره معارضة ويمكن تزيده
على الجمع أي نسلم أن الاختلاف بالمراسل لا يوجب الاختلاف بالذات وإنما يكون كذلك لو لم يكن
أولاً ونسباً إلى الذات واحدة لاعتقادات على التجدد فإمام زيد في الدار فالتجدد علم وحسين
خرج فعمل (من أذهب العلم ٧) ما قد يم لا يسهو العلم وهو علم الله تعالى وأما أحاد
سبقة العلم فهو علم المتفاوت ومراتب الحوادث ثلث الأولى ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد
للمعلم وحصوله للمسروريات يكون الخواص الظاهرة وللمطابقة كاستعداد من حسن الخس إن هذه
الارحارة فتستعد للنفس للعلم بأكل تاريخه وعلى هذا القياس والفكرات يكون بالضروريات
بأن يربط فيكنس النظرية والسابقة العلم الأجالي كعلم مسألة ففعل ففعلهم مثل فله بمجرى
الجواب في ذهنه دعه من غير تفصيل وحقيقة حالة بسيطة إجابية هي مبدأ تفاصيل المركب
والثالث العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزائه متباعدة بعضها عن بعض
ملاحظة كل منها على الأفراد وذلك كما انظرنا إلى الحقيقة دفعة فلاحظنا المتباعدة حالة إجابية
من الإحصاء فإدراكنا النظر وأمرنا كل حرف حرف على الأفراد حصلت لما حالة أخرى
مع أن الإحصاء حاصل في الماهيات فأنزل بمنزلة العلم الإجابي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا
يتبين معنى كلامهم أن العلم بالمسألة يستلزم العلم بأجزائها لكن إجمالاً لا تفصيلاً واعتراض الإمام
بالحاصل في العلم لأجل أن العلم أن يكون صورة واحدة يعلم أن يكون للمعاني المختلفة صورة

٣- عن المسوق الأصولية إن

أنتهى إلى رد الجاهل بحث يفتر
لأن اكتساب خبراً لا يفهم
والجهل البسيط عدم ملكة العلم
المركب مفاداً للصدق في الحد
وقالت المعتزلة في الاختلاف
أنها لو علمت العلم بالحق مطابقة
ولأن العلم بقلب صحيح لا يذوق
كما أن لا يقين في أحد من العلم
فقد كلف العلم بالحق
لأنه لا يذوقه كونه لا يذوقه
الذات بالحق والحق والحق
في الجاهل نفس المتأخر
فمن

٤- فيسحق في الخصم حادثة ودرج

الذات لا يذوقها بالحق
وهو استعداد للمسروريات
وهو علم المروري وأما العلم
أما الجاهل يقين مدرك بسيط
وهو مدرك التثاقيل والحقول بأن
بالخط الإجمالي استعداده فذلك
كما أن العلم بالحقية
نعم حادثة ما علم في العلم

صورة ولعدة لمعان الكمال
لا يذوق واحد في التفصيلي
صورة متفرقة فشد فمع ما قال
الذات في العلم بالحق والحق
الذات في العلم بالحق تفصيلاً
العلم بالحق والحق تفصيلاً
متباعدة بالجهل حادثة من

٥- في العلم بالحق والحق

واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها بل نفس ماهيتها وامان يكن صورا متعدد
 لهذه المتغيرات فيكون العلم التفصيلي لها حاصل غاية التفرقة ان يقال ان حصول الصور ان كان
 دفعة واحدة فعمل الاجال وان كان على ترتيب زمني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيل لكل على هذا
 لا يكون الاجال مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا على الجواب
 بان الحاصل في الاجال صورة واحدة نظا بين الكل من غير ملاحظة لفصل حيل الاحياء
 وفي التفصيل صور متعددة يطابق لكل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وفهم بعضهم
 من العلم الاجال مجرد تمثيل الشيء عند العقل ومن التفصيل ذلك مع العلم بقره وقد سبق الكلام
 في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفيه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد
 علوه غير متناهية بناء على تباين العلم بالامتياز والتمييز وهكذا الى غير النهاية (حال
 البحث الرابع هـ) قال الامام لا يجوز انقلاب العلم الديهي كيبا وبالعكس لان كون تصور
 الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذي من التمسك بهما او اعتقدا الى الطر امر ذاتي له والادراك
 لا يولدهما مع ظهور المنع على مقدمته الاولى بمحض باذليات وذكر الادبي وغيره ان
 انقلاب الطرى ضروري با جاز اتفاقا بل يخلق الله تعالى في امد علما ضروريا متعلقة بما يتعلق
 به علمه الاخرى والمعترلة علولا في الجواز على تنجاس العلوم ومنعها الوقوع فيما يكون مكلفا
 به كالعلم بالله وصماته المقدسة فلا يلزم التكليف بغير المقدور وله قبح عنع وقوعه من الله تعالى
 فان قيل فلا يلزم في الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان في العلم بالله انقلاب
 جائز وليس بواقع بل ان جائز نظرا الى كونه علما وتما منع وقوعه لمعارض من خارج هو كونه
 مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا في روزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة
 اي متماثلة متفقة الماهية بناء على صكون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة
 الخصوصات من العوارض التي ليست مقتضى الذات وان كانت متماثلة وحكم الاشياء واحد
 جاز على كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالضرر
 الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان الصور والتصديق مختلفان بالدرجة قلنا لم اراد
 بالعلم ماهو احد فسلم التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين وادعى ان حقيقة الكل هي
 الصفة الموجبة للغير على ما سبق او اراد ان التصورات متمثلة وكذا التصديقات فيجوز على
 الضروري من كل منهما ان ينقلب الى الطرى منه والجواب بعد تسليم الجاهل ان ان اريد بالجواز
 عدم الامتناع اصلا فخير الجاهل لا يقتضيه لجواز ان يمنع بواسطة العوارض والخصوصات
 على البعض ما يجوز له من الاخر وان اريد بعدم الامتناع نظرا الى الماهية الماهية متماثلة وما ذكر
 الادمي من انه لو سلم لجائس فلاسك في الاختلاف بالوع والسخص فعمل النوع او التشخص يمنع
 ذلك منى على انه فهم من الجائس الاشتراك في الجنس على ماهو مصطلح الملا سقولا لا دى كيف
 ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على ان يجوز
 على كل من المشاركون ما يجوز على الاخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا
 والازم جواز خلق نفس المخلوق عنه مع توجه والاتفات وسائر شرائط حصول الضروريات
 لان ذلك من لوازم الظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل لنقد شرط
 او استعدادا لانهم اتما علوا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجودان وجه ضعفه لان
 غايته الالهة على عدم الخلو دون استحالته سلما لكن لا خفاء في ان الخلو عن الضروري اتما
 يمنع مادام ضروري با وابد الانقلاب لا يبق هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولي
 القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذمعي يتأصل لا كساب الظريات

أ قيل لا يجوز في جوار انقلاب
 الطرى منى بان خلق الله تعالى
 وجوز انقلاب العلم الديهي كيبا وبالعكس
 يتأصل كون العلاقات والمتغيرات
 من العوارض التي ليست مقتضى
 الذات فعمل الاجال كافيا في جزم الذي
 الاخرى والمعترلة علولا في الجواز على
 فذهب على ان في الضرورى ان
 لو جاز ليس فلا شك في انقلاب
 ان من منى التي نسب
 الضرورى مع التوجه
 بالضرر شرط للخلق للضرر

به أو أغلب نظرنا لزم كونه شرطاً لنفسه وهو دور فإن قيل هذا التفصيل مشعر بان القول
 الآخر القاضى هو الجواز مطلقاً أى فى كل ضرورى وفساده ظاهر لظهور استحالة النظرى
 بدون ضرورى ما قلنا هذا إنما يمنع جواز اجتماع الكل على الانتساب بحيث لا يلقى شئ من
 الضرورى بل لا جواز انقلاب كل على الآخر (قال والخلاف ٧) قد استلحقوا فى العلم الضرورى
 هل يستند الى النظرى أم لا تمسك بالمنهات لو استند الى النظرى وتوقف على النظرى التوقف على
 النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظرياً لا ضرورياً وقد تمسك المجوز بان العلم باشتناع اجتماع
 الضدين ضرورى ويتوقف على العلم بوجودهما لأن الاشتناع والاجتماع فرع الوجود والجواب
 يمنع تعلق العلم باشتناع اجتماع الضدين ضعيف لأنه ان اريد انما لا تصور اجتماعهما لا يجوز
 بأشاعه فكأنه بل مافسدة لأن الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بأشاعه حكم يستدعى تصوره
 وان اريد انما لا تصور شيئاً هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التنبه كاستحقاق فلاص
 الشفاء فلا يضر بالمقصود لأن حكمايان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن
 مثله فيما بين السواد والباض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع
 والاجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقة لا يستدعى توقف العلم باشتناع الاجتماع على العلم
 بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالظن بل ربما يكون التصديق
 المستثنى عن الطرقيه فنفرا الى الطرقي تصور الطرقي فان سمى مثله ضرورياً كان مستنداً
 الى النظرى ففى ههنا قبل ان هذا نزاع اعطى يرجع الى تصدير التصديق الضرورى انه الذى
 لا يتقرر الى الطرقي أصلاً ولا يتقرر الى الطرقي نفس الحكم وان كان طرفاه بالظن والحق انفراد
 المتكلمين بالعلم ماهو من اقسام التصديق بالضرورى فمما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال
 عليه والمنازع هو انه هل يجوز ان يبنى على علم حاصل بالاستدلال (قال للبحث الخامس ٩)
 اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعاقب معلومات متعددة واستلحقوا في الحاد وذهب
 الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعاقب بمعلومات وهذا هو المعنى بقولنا متعدد
 العلم تعدد العلوم وذهب بعض الأصحاب الى انه يجوز جعل الامام الراى الخلاف فبما على
 خلاف في تفسير العلم له اضافة فيكون التعلق بهذا عبر التعلق بذلك اوصفت ذات اضافة
 فيجوز ان يكون الواحد تعلقات بعلوم متعددة كالم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالعدد على
 التفصيل ومن حث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل
 مالم يلاحظ لاجراء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهني اعني عدم الامتناع عند
 العقل بالطرقي ان يكون الموصفة ذات اضافة لا يلزم الجواز الخارجى اعني عدم الامتناع فى نفس
 الامر على ما هو اشتنازع لجواز ان يمتنع بدل من خارج كما قيل واركان ضعيفا انه ليس عدد
 اول من عددها تعاقب عما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهائية وكما قال ابو الحسن الى الهى انه
 يمتنع في الماهيتين الطرقيين والا يلزم اجتماع لطرقيين فى علم واحد ضرورة ان النظر المتلقى الى
 وجود الصانع غير المؤدى الى محدته واجبت بمنع الزعم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد
 حاد بل بنظر واحد اذا استأع فى ارجح يصل بنظر واحد امور متعددة كاستنباط ونفى المعارض
 وكون الحاصل علماً لا جهلاً وكما قال القاضى وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث
 يجوز تمسك العلم باحدهما عن العلم الاخر والا يلزم جواز امكان الشئ عن نفسه ضرورة ان
 العلم بهذا نفس العلم بذلك والتقدير جواز امكانهما واجب بانه يمكن فى جواز الامكان كونهما
 معلومين لعلمين فى الجملة وهذا لا يتناقض معلوميهما بل واحد فى نفس الايمان وحيث لا امكان
 فان قبل الامكان الممكن دئم فيجوز ان تمسك دائماً فيه المطلوب قلنا نعم الا لا ينافى الامتناع بالنظر

فى جواز اشتداد الضرورى
 الى النظرى فيه ان يكون نظرياً
 شئ

على تقدير العلم بالادوات متعددة
 بل هو من العلم وكثير من معتزلة
 كذا فى العلم وهو على وجهه
 لا يكون حاداً بل على العلم نفسه
 ومع الخلافات فافهمه آدمي
 وقيل بتعدد ان ذات المعلومات
 لا تميز لاطلاق اجتماع المعلومات
 في جميعها كما ان حصل
 بنظر كذا علمان فليس هو
 شئ من العلم والقاضى ان
 للامام تعدد العلم كالمعلومين
 يجوز انقلاب العلم بمصداق العلم
 كقولهم انما العلم الذى عن انفسنا
 ورد بان تعدد العلم نفسه بل هو ذاته
 بل هو

وهو المعلومية يعلم واحد فان عند تماق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما
 صلتان فان قيل فنرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في الثقل كيف ما حلنا قلنا امكن
 معلومين بهذه الحيلولة نفس المتنازع وقد يستدل به لجواز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام
 المختلفة كالعالية بالسواد والعالية بالبياض لجواز كونها مبدأ للعالية والقادرية ولزم استغناء
 الاشياء عن تعدد الصفات باسناد اثارها الى صفة واحدة ويجعل به تمثيل بالاجام كيف
 والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالية والصادرة ولما قيل لا يجوز انفكاك كالجواهر
 والمائل والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يتعلق في العلم بالشيء
 مع العلم بالعلم به فانه لا يلى نهائية فلولم يكن صفة من هذه المعلومات معلومة يعلم واحد زم
 ان يكون لكل من علم شيئا ما معلوم غير متشابه وهو ظاهر البطلان وجواب عن الاستدراك المذكور
 لجواز ان لم يلى ولا يلتفت الذهني الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به
 لا يجيب لاعتبار فيقطع انقطاع الاستبصار (قال ثم عند التعدد) لا يخفى في جواز تماق العلمين
 بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان العلم بحلا هو العالم ومتعلقاهو
 المعلوم فاذا تعدد المحل كالم زيد وعمر وبان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جلسا اختصاص
 كل منهما بحله لذاته والاشكال واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان
 متماثلين كالعلم ببياضين ومختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا متماثلين لم يمتحما في محل فاذا
 تعدد متعلقهما فالجمهور على انها مثلان سواء اتحدت المعلومات او اختلفت اما عند الاتحاد
 فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف
 الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين واعتراض الاعمى بالفرق ظاهر فان الوقت
 ههنا داخل في متعلق العلم كالعالم بقيام زيد الآن وقبائه غدا ولا يخفى في اختلاف الكل
 باختلاف الجزر بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء
 في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين وهذا هو الحق ان المعلومات اذا اختلفت وقته كان متصدا لاتحادها
 وان اتحدت مع تعدد العلم انما تصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انها حيث مثلان واعتبر
 اختلاف محله وقد سبق الكلام في انها حيث مثلان او مختلفان (قال المبحث السادس ٣)
 فدللت الادلة السميعة من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يمتحن
 هو ذلك عقلا بل يجوز ان يخلف الله تعالى في اى جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين
 ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لمجلى الحيوانات بل الروح الذى به امتياز الانسنة
 وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكمالات هو النفس الناطقة المجردة والجزئيات والناسخ
 الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل اكل هو النفس لانه في الكمالات يكون
 بالذات وفي الجزئيات يتوسط لا لا تاتى المتأخر وسببه بان ذلك في بحث النفس (قال المبحث
 السابع ٦) لا خلاف في ان ماط التكايف اشهرية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقمين الصبيان
 والمجنون والبهائم وسببه ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به
 ههنا العلم ببعض الضرورات اى الكمالات ابدية بحيث تمكن من اكتساب الطرقات اذ لو كان
 غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالطرقات
 وهو مشروط بالعقل لم تأخر لشيء من نفسه ولو كان العلم بجميع الضرورات لما صدق على
 من يفقد بعضها لفقد شرطها من انفسات انجوبة فتوتر او نحو ذلك مع انه عاقل ناسخا
 واعترض بجمع الملازمة فالمتفكرين في تلازمان كالجوهر مع المرض والهلة مع العلول فتدفع

٢ فالعلمان هما العلمان
 وان تسائل عن العلمين
 متماثلان وان اختلفت
 اختلاف في اختلاف العلمين
 باختلاف وقت

١٧٢ على العلم والقلب
 وان جازى بآية الله تعالى
 جوهرية الا ان الظاهر ان
 ليس المراد بالقلب هو
 عند الفلاسفة هو النفس
 الناطقة الا ان في الجزئيات
 يتوسط كما في البحث
 له ان اردت مضاف

٦ العلم الذى هو مناط التكليف
 الشيخ هو العلم ببعض الضرورات
 وقيل النفس التى تتجلى عند ذلك
 بحيث يمكن ان يكتسب
 الطرقات بالضرورة لا بالضرورة
 بل بها بالضرورة لا بالضرورة
 الا ان الذى يميز بين العلمين
 الحسنة

اللازم فان العاقل قد يكون يدون العلم كما في النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة
 صادقة عند العلم بالضرورات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال
 الاعلام انها ضرورة في جميعها العلم بالضرورات عند سلامة آلات وما قال بعضهم انها قوة بها
 يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انها قوة يضيء به طريق يتبدأ به
 من حيث ينهي اليه ذلك الخواص أي قوة حاملة للنفس صدادك الخبرات بها يتمكن من سلوك
 طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة (قال ونها ٢) أي ومن
 الكيفيات النفسية الإرادة وينبغي ان يكون معانها واحدا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه
 تسمى معرفتها بكنه الحقيقة والصدق عنها ما يشهد تصورها وهي تعبر الشهوة كما ان مقابلها
 وهي الكراهية تعبر الغيرة ولهذا قد يرد الانسان ما لا يشتهه ككسر دواء كرهه بنفعه
 وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضروه ذهب كثير من المعتزلة الى ان الإرادة اعتقاد الفاعل
 اوطه فان نسبة القدرة الى طرق الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد
 طريقه او ظنه ترجح ببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنه وذهب بعضهم الى انها ميل يسبق
 اعتقاد النفع اوطه لان القادر كثيرا ما يشتد النفع او ينهه ولا يريده ما لم يجد هذا الميل
 واجب بالانجاسة محر اعتقاد النفع اوطه بل اعتقاد دفعها ولو عبره من يؤخره بحيث يمكن وصول
 ذلك النفع اليه اولى غيره من غير مانع من تعبه او معارضة وما ذكر من الميل اعني يحصل له لا يقدور
 على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالسوق الى الصوب الى لا يصل اليه اما في القادر اتمام القدرة
 فكيف ان اعتقاد المذكور وذهابها الى ان الإرادة قد توجد بدون اعتقاد النفع اوطه بل يذمه
 فلا يكون شيء منهما لازما لهما فضلا عن ان يكون نفعها وذلك كما في الاطلا التي ترجح فيها
 المشار احد الامر بالمساويين من جيع الوجوه يجرده ارادته من غير توقف في طلب المرح
 واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمصرّة يشكون ذلك ويدعون الضرورة لابد من مخرج حتى
 لو تساوى في نفس الامر لم يستعد منها حيار احد الامر في سلوك احد الطرفين وانما
 يستعد عند فرض تساوي وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح
 ليس الا لخص الإرادة وغير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها
 يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والتكليف وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
 با وقوع وهذا التفسير كما لا يقتضي كونهما جسسا الاعتقاد او الميل كذلك لا ينبغي وكذا لا يصح
 كون متعلقها مقدورا جازوا ان يكون صفة تنطبق بالمقدور وغيره ويكون من سنها الترجيح
 محصص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت فيطلب ما قبل ان متعلق الإرادة
 في هذا التفسير لا يكون الا مقدورا لجميع متعلقها بالارادة او الكراهية وبالعكس الا اذا جعلها
 من مقدورات البعد بقدر الله تعالى وصح ما قبل في الفرق بين الارادة والشهوة بالارادة
 قد تنطبق بالارادة والكراهية بان يريد الانسان ارادة لشيء او كراهته له وكذا الكراهية والابتن
 سه كون الشيء الواحد مراداً ونكرهها مع ان ارادة الكراهية وكراهية الارادة لا يوجب ارادة المكروه
 وكراهية المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوة لشيء الا بمعنى الارادة
 كما قيل في بعض اي شيء تشتهي فقال تشتهي ان اشتهي وكذا الغيرة لا تشتهي بالغيرة (قال
 والعلامة ٢) يعني انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لافعال الاختيار والارادة
 وعلموا ان في الإرادة عند تعالى شأه والحفاظ لاقامه تعالى بافضل المبادات حاولوا اثبات كونه
 مراداً على وجه لا يفي كونه تعالى موجبا فزعوا عن الارادة صادرة عن العلم بما هو ضد العلم لم
 قال وخير من جيب هو كذا اوعى العلم يكون الفاعل طالما بما يشعه اذا كان ذلك العلم سنيا

الارادة ومعها يتأتى البحث الاول
 اهتبه وحيثما وضع عند
 العقل ومنها من لا يشهد العقل
 وانما ما لا يشهد العقل
 ومحور المتعلق على الاعتقاد
 النفع ليس يتبعه وعندنا ليس ذلك
 ذلك شرطاً لمتعلقه ان يكون
 لتسببها ان الملحق من السمع يسلك
 له العلم لا يتبعه من شرا اعتقاد نفع
 لو وجب على يتبعه وما فكره انما
 من ضايفة بها من العلم
 احد مقدرية من الفعل والتكليف
 فينبغي منها على الاعتقاد والميل
 ولا يلزم كون متعلقها مقدورا
 اليه بل ما قبل ان يتكلف كل من
 الارادة والكراهية قد يكون
 ارادة وكراهية

تعلق

لما عرفت ان الواجب بحسب
 قبطنا انه في الإرادة عند
 زعموا انما هي من العلم فتصورها
 بالعلم به عند العلم بالعلم
 يكون انما على عطف ما قبله
 ذلك العلم صفة لا يشهد
 مطلوب ويكرهه من كونه
 انهم على صفة لا يشهد
 فلا يشهد ان يشهد

لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مطلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيسر
 مریدا واعترض بان الإرادة والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لاختصتا بنوع العلم والملازم
 باطل لان الحركة بالإرادة أو خوفة في تعريف مطلق الحيوان فجابوا بان المراد من الإرادة المستركة
 بين الحيوانات حالة جبلانية الى الفعل والترك وهي منفية عن الواجب (قال المبحث الثاني ٣)
 ذهب الشيخ الاسرى واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة شئها اذ لو كانت غيرها لكان
 اما بمنزلة لها او مضادا او مختلفا والكل باطل اما لازمة فلان المتأخرين ان استويا في صفات
 النفس اعني ما يحتاج الوصف به الى تنقل امر ذاته كاللازمة لالاقان والحقيقة والوجود
 والشيئية بخلاف الحدوث والغير ونحوه فخلان كاليائعين والاقان تسافيا باصبعهما فصدان
 كالسواد والبياض والاختلافان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدتين
 او متلازمتين لانتج اجتماعهما وهذا ظاهر زوما وفسادا ولو كانتا خلافيتين لجاز اجتماع كل منهما
 مع ضد الآخر ومع خلافه لان هذا شأن المتضادين كالسواد والخالف للحلاوة ويجمع مع ضدها الذي
 هو المجموطة ومع خلافها الذي هو الراتحة فليزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد
 كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التماثل لزم أحد الأمور الثلاثة سلبا لكن
 لزم جواز اجتماع كل من المتضادين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين ولما اشاع اجتماع
 المردوم مع ضد اللازم طاهر اوشدين لآخر واحد كالتكلم والعسل والظن فاجتماع كل مع ضد
 الآخر يسلم اجتماع لشدتين وعروض بان شرط ارادة الشيء وكراهته المشعورة ضرورة
 وقد يراد الشيء أو يكرهه من غير شعور بضده فإرادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان يكون
 نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير ان شعور بضده يعني انها نفس كراهة الضد
 المشعورة والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط واحتلف القولون بالتأخير
 في الاستلزام فذهب القاضي والرازي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المسعورة اذ لو لم
 يكن شعورا مكروها بل مراد ازم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بأشدين
 متضادتان واجبا مع القصد متين لجواز ان لا يتعلق بالصد كراهة ولا ارادة كثيرا من الأمور المسعورة
 بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مراداً من جهة ارادة على السوية او مع ترجيح احدهما
 بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لك ككراهة الشيء متلذذة لارادة ضده
 المسعورة فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد مراد
 ومراد لكونه ضد المكروه ولا يخصص الا بتفريق الجهتين او تخصيص الدعوى به بانه ضد واحد
 واذا جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض ابطال حكم القاضي
 بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح في معرض الجواب
 كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم يحتملون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما
 كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون المقدم
 المراد مقارنا لارادته حتى لا يتعلق بعمل الغير والمستقبل ويكون كل ذلك من قبيل التخيرون
 الارادة بخلاف لغة والعرف والعقيق (قال وسها القدرة ٨) لفظ القدرة يقال للصفة التي بها
 يتمكن الحيوان من اعادة افعال شاققة وبسببها اضعف وقد يقال لصفة المورية فيفسر
 اضعف هي مبدأ التغير من شئ في آخر من حيث هو آخر فقوله في آخر اشعار بوجود الله في عين
 الموت والآخر وقيد الحبيبة اشعار به بكنى التغير بحسب الاعتبار كالمطرب يدالج نفسه فيؤثر
 من حيث له عام بالصناعة ويؤثر من حيث له جسم يجعل عما يلاقيه من ادواء وهذا بالطرل
 طاهر الاطلاق والاعند الضيق التأثير لنفس أو اثره بل ولو مثل بالمخ نفسه في تهذيب

٣ - ارادة الشيء عند التخييل نفس
 كراهة ضدها لا يمكن فسادا لها
 او لم يقع بها باسما او مختلفا فاجمع
 ضدها الذي هو ارادة الضد
 بعد العلم بالامر احد الامور لان
 النفس قد تكون متلازمة
 او ضد لمرادها ولو لم يكن جاز اجتماع
 كل مع ضد الآخر لم يجز اجتماع
 المتضادين وهو غير ما ذهبوا اليه
 ولا يشترط ضد شئ على قدرته لا شعور
 لا بدليل على الاختصاص وكون حكم به
 التخصيص فلا يلزم الاحتياط

٨ - وبما اذا بحث المبحث الاول
 القوة وهي صفة تكون ضد الغنى
 في آخر حديث ما خرنا من ان
 القدر اذ كل على ضدها مختلفة
 انما هي لكونها لا تدل على القوة الضمنية
 والباطنية عليك انما القوة الذاتية
 والارادة الضمنية وليس العلم
 في الصبر النوعية والقدرة لا صا
 عن قبيل الجاهل والعبودية كوني
 القوة قدرة امامانية القصد
 اذ اختلقت الانوار والقدرة اقل صا
 قدرة فتاة ارادة او يكون سدا
 لها من جهة لا تستلزم عليها
 قدرة فتاة كالقوة الحيوانية الذاتية
 عنهما ليست القدرة تقا ما لا تدرك
 الصبر المستلزم على اعداء حافظه
 فخط مختلف في القوة العقلية
 والنباتية والارادة مستندة والآخر
 ليسم القدرة انما هي على كذا
 وهذا قبل صفة جابيتان في عقل
 وانك من

الاختلاف وتبدل المكات لكان اقرب ثم القوة اتي هي وصف المؤثرة اما ان تكون مع قصد
 وشود بانها اول او على التقديرين فلما ان تكون اثرها مختلفة اولا فالاول وهي الصفة المؤثرة
 مع القصد والشود واختلاف الآثار والافعال هي القوة الخوائية المسماة بالقوة والاشياء هي
 القوة المؤثرة على سبيل القصد والشود لكن على نهج واحد من غير اختلاف في اثرها وهي القوة
 الفلكية والاشياء هي المبدأ والآثار وفعال مختلفة لاعلى سبيل القصد والشود هي القوة النباتية
 والاشياء هي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد والشود هي القوة العنصرية وهذه كلها
 من اقسام العرض على ما ينسب به لفظ الصفة وهي المبسطة القوية للافعال وامان لكل منها
 اوله منها ما يدى من قبيل الجوهر تسمى بالصور الوعية والنفس فذلك بحث آخر
 وقد يترفع في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذا اراد بها غير النفس والصور اذا تقرر هذا فنقول
 اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة من رتبها للقصد والشود ففسر القدرة بصفة توثر في الارادة
 فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالماء وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية
 واما النفس والصور الوعية اتي من قبيل الجوهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم
 اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لأفعال مختلفة فالقوة الخوائية تكون قدرة التفسيرين
 لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشي من التفسيرين خلوها
 عن الامر والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالمكس وهذا ظاهر
 فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا يدخل في شي
 من التفسيرين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والابجد
 على ما صرح به الامام في حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأني الابداع والاحداث بها
 على وجه يتصور من قاسته الفعل بدلا عن الترك والتترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك
 امكن لمؤثر لو وقع فاعلمها بقدرة الله تعالى على ما سمي ان شاء الله تعالى وهذا لا يتقدم راقبال لا بد
 من القول بكون فعل البعد بقدرة على ما هو مذهب المعتزلة او باني قدرة العبد اصلا على ما ذهب
 اليه جهم ابن صفوان مع الفرق الضرورية بين حركتي الارعة والبطش وحركتي الصور
 والزول والحاصل انما طعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير والاستناع
 في لا يؤثر في الفعل المانع والزراع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول يقدم
 قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وثبتت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو
 رأي المعتزلة فيزيد ما ذكرنا (قال والوجدان يشهد ٦) بتدبيره على ان طريق معرفة القدرة
 هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة قال لعل قيل يجحد من نفسه انه له صفة بها يمكن من حركة
 البطش وتركها دون الرعدة لا لعل يتأني الفعل من بعض الوجدان وتقدره على السير
 على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان المتنوع قادر عندهم مع تعدد الفعل الا ان يقال الفعل يتأني منه
 على تقدير ارتضاع النع لا يقال ويتأني من العاجز على تقدير ارتضاع العجز لا نقول الفعل يتأني
 من السوء وهو يحال في ذاته وصفاته وانما تغير في امر من خارج بخلاف العاجز فله بتدبير
 من صفة الى صفة ولا لعل يصح الشخص وانشاء الاكالات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان البناء
 كذلك وليس بقادر الا ان في اليوم آفة ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة
 على المراح الذي هو نثارها من الكيفيات المحسوسة وابست بطريق القصد والاحتيار
 وعلى سلامة النبوة وابست من قبيل الاجرام على ما نسب الضرار وهشام من ان السدرة
 على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ما في القدرة بعض العا در
 وان خسر بانها صفة في القادر ومذهب الجمهور وما قبل انها بعض المقدور فلما يصح في القدرة

٦ - مما يذكره في صفة غير المراح وهو قوله
 المبرزة في حجة بطش القدرة
 البصر في دفع الله تعالى في البصر
 يتبين

بمعنى المقدورية أي كون الفعل بحيث يمكن الفعل منه ومن تركه وذهب بشرى العقل أنها اختيارية
 عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الإمام الرازي وأعرض على ما ذكره القوم من أن غير
 بالضرورة بين حركتي البطش والرحمة وما ذاك الوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض
 الأفراد دون البعض كالقدرة على الكتابة زيد دون عمرو وعلى بعض الأفعال دون البقية
 كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندهم ومعه ممنوع لاستباح
 العدم حال الوجوب وأيضا حصول الحركة حال ما خلفها الله تعالى ضروري قبله بحال
 فإن الاختيار وأيضا حصول الفعل عند استواء الدواعي بحال وعند عدم الاستواء يجب
 التراجع وبتنوع المروجوح فلا تلبس الحركة والجواب أن الضروري هو التفرقة بمعنى التفكير من الفعل
 والتميز بالبطش لنفس حركة البطش مع قطع النظر عن الأمور الخارجية بخلاف حركة التراجع
 وحاصله أن الوجوب والاستباح بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو العدم أو بحسب
 أن الله تعالى خلقه أو لم يخلقه أو بحسب ترجيح دواعي الفعل أو التزك لا في تساوي الطرفين
 بالنظر لنفس القدرة (قال المصنف الثاني ٣) احتفظوا فإن الاستطاعة أي القدرة الحادثة
 على الفعل تكون قبله أو معه فذهبت الأساغة وعبرهم من أهل السنة إلى ما مع الفعل
 لا قبله وأكثر احتزلة إلى أنها قبل الفعل ثم اختلفوا في أنه هل يجب تناوبها إلى حالة وجود المقدور
 وجوده لا بل أن القدرة عرض والعرض لا يبق زبائن فلو كانت قبل الفعل لاصدمت حال الفعل
 قبله ووجود المقدور بدون القدرة والمطلوب بدون اللة وهو محال ولا بد من النفس بالقدرة
 لأنها أبست من قبيل الأعراض وأوجب بتدليل امتناع بقاء العرض أن المحال هو وجود
 المطلوب بدون أن يكون له أصل أو لازم هو وجوده بدون مرة لعله بل مع سبقها واستحالة
 ذلك نفس المتنازع وأولم فيقوم استخدام القدرة ويحدث مثلهما فيكون ما جاء به في ذلك مثال
 على الاستمرار في حال العمل كما هو شأن العلم والميل والتي ونحو ذلك لا تراعى في جواربها
 على متعلقتهما وفيه نظر لأن وجود المقدور حيثما أمما القدرة التي في وجود المقدور أو لعله
 وهو المطلوب ثم لا ينبغي أن الكلام الزايم على ما يقول بتأثير القدرة الحادثة التي في الفعل
 حال عدمه بمنع الاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من المنع عقده رافة العقل لو كانت
 القدرة قبل الفعل لكل الفعل قبل وقوعه كما لكه محال أنه يلزم من فرض وقوعه كون
 القدرة معه لاقفه عطف والوجهان متعاربان وجوابهما بعد النفس بالقدرة تقديمه له لا يريد
 امتناع الفعل حال عدمه وقبل المقدور امتناعه مع وصف كونه مقدوما وغير واقع فمتنوع
 لكنه لا ينافي المقدورية فاما كمال الحصول من اقتداره وإرادته امتناعه في زمان عدمه وكونه
 غير واقع خضوع بل هو ممكن بل يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الميكات وهذا
 كما يجازي له بمنع مع التمود وبشرطه لكنه ممكن حال التمود وفي زمانه لا يزال التمود ويحصل
 القيام وأخيت المتزلة بوجوده الأول أن القدرة لو لم تنطبق بالفعل الأحال وجوده وسدوره لزم
 محال (١) إجماع الموجد وتخصيل لم يحصل لأن هذا متى تعلق القدرة (٢) بإطلاق التكليف
 لا أن التكليف بالفعل اقتدار يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لأخذ حصول الحاصل فإذا كان
 الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جعجا التكليف الواقع تكليف مالا يطابق وهو باطل بالاعتاق
 لا بالاعتاق يجوز أن لم يزل بوقوعه فضلا عن عومه (٣) كون جميع الميكات الواقعة مقدرة الله تعالى
 قد عهذنا نقتصر لا لازل زل بالضرورة فإن قبل المتزلة لا يلو أن القدرة القديمة تعلقا
 لا بل امتناعه عن كونها صفة زمنية على الذات ولو لم يكن الزايم والجواب عن الأول بعدم
 تسام أن معنى توافق القدرة الحادثة بالفعل إجماعه هو أن التخصيل إجماع الوجود بوجوده

٣ القدرة لما دلل على الفعل لا قبل
 قبله خلافا لما دلل على امتناعه
 فلا ينافي إلى ذلك من الفعل بخلاف
 القديمة لأن العمل قبل الوجود
 ليس ممكن لا لعدم الوجود في القدم
 واستأنف في وقوعه قبل الوجود
 الأول بعد تعلقه امتناعه لتمام الفرض
 بالمراد أن القدرة تعلقا بالمتزلة
 بتعدد العمل كالدواعي الفعل والمعن
 ونحو ذلك ما هو قبل الفعل فاما
 والثاني بالنفس بالقدرة القديمة
 والميل إلى التمتع والمسلمة حلفت
 هو وجود الفعل بشرط عدمه كمال
 جهة به أن الفرض قبل العمل الوجود
 أو اختصت المتزلة بإختلاف
 تحقيق العمل بالفعل لزم إجماع الوجود
 وامتناع التكليف وتقديمه على القدرة
 التخصيص لا يجب عن الأول بما سبق
 وعن الثاني بأن لا يتناول التكليف
 أن يكون تعلق القدرة بالفعل بل
 بالمكان كما كان هناك فلو تعلق
 الأجسام ومن الثاني بمنع تأثر
 القدرة في غيرها

سئل بغير هذا الإيجاد وأعلم ما الإيجاد فلا عن الثاني ان من قول يكون القدرة مع الفعل لا يتطرق في المكلف ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائزا لصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كما بان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقرب من هذا ما يدل ان معنى كون المكلف مسروبا بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وهما قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالب يمنع الملازمة وانما لم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين لغير من كون الثانية مع الفعل لاقبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والازل انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارا لحادث فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم ولوجح ما قلنا لا مدى ان القدرة قديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تتلحق بالاصال الممكنة والفعل في الازل عبر عن ذلك فلاتعلق به في الازل بل في الازال على هذا المعنى لم يرد اعتراض الموافق بان فيه التزام ما لا يزمه المأل مع بيان سبب له في القدرة القديمة فليجوز في الحادثة ايضا سبب آخر وبان الفعل في الازل واراسه لكنه امكن في الازال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه جهازا متعلقا بقدرة به فلورسبب المقارنة لزم كون الفعل في زمان السابق دون اللاحق ثم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا بلان قادر على كذا فكس من فعله وتركه وهو لا ينافي من نفس القدرة بل بالمعنى الذي انسب الى المقدور كان صدور عن الله واداسب الى القدرة كالاجزاء للمقدور واداسب الى القادر كالخلق واليجاد فاما هذا فمبارن لاراع حادث في حق القديم ايضا (قال ويترجم على كون القدرة مع الفعل ان الموضع ٦٤) اي الذي مع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المم كازمن الذي هو عاجز عن الفعل والقدرة الواحدة لا تتلحق بمقدورين سواء كانا عباد او شئين او متخمين فاعلمت في موسى عند صدور احد المذنبين غير ما جده عند صدور الآخر واعترض ما لا يريد انما يرد في الاختلاف بحسب التعلق على ما قلنا الامام ان مفهوم التمكن من هذا عبر مفهوم التمكن من ذلك معبر فادح وان اردت ما والحقين بالذات والمعهوم وكون القدرة انما مجموع التمكن المستمع ما لا خلاف كان لفظة القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل له انه قد ذهبت المعصرة الى ان الموضع قادر والمع تقياسا لشدرة وانما في المقيد ور سواء كان المع الما به الما عدا كلعنة شرط وقوع قدور او وجودا لصد له كالكسوك الحركة او مواد لشد كالقتل المولد للحركة السالبة المضادة للحركة العلوية واستدلوا بانهم في الضرورة بين القيد النوع من المتي وزمن الحاجز عنه وما ذلك لوجود القدرة في المقيد دون الحاجز وان المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اعداد القدرة فكذلك قادرا على اشئ وكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجب عن الاول بان الترق عدا قادرا على حركي السادة بخلاف القدرة في القيد بارتضاع القيد بخلاف الزمن الماحر وله وركان ارتضاع المجرم كما ان في غير العادة ذلك وعن الثاني يمنع عدم انغير في الصفة وانصفت المعركة على ان القدرة الواحدة تتلحق بالثلاث لكن على مرور الاوقات اذ يتبع وقوع اثنين في محل واحد قدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالصدى خبر اكثرهم تعلقها لهما على سبيل الدل اذ لو لم يكن اتحاد على الشئ قادرا على صد لكل منطرا الى ذلك المقدور لم يكن من تركه عفو وتزد اوهاشم فرم تارة ان كل من القدرة اقدمة القلب والقدرة لتفئة بالارواح تتعلق بجميع افعال محلها ومن محل الاخرى بمعنى ان المائنة بالقلب تتلحق بالارادات والامتدادات مثلا ومن الحركات واعتمادات والافعة بالارواح على العكس

١٧٨ من الفعل لا يكون قادرا عليه كذا
هذه القدرة الواحدة — لا تتلحق
بمقدورين وان لم يكن قدورين وقالت
المعتزلة للفرق بين المقيد والزمن
منه هو كالمكب وليس به تبدل ذات
او صفة لا يخلو بالقدرة والعقود
على انها تتلحق بالمتعلقة فلا تلتك
على تعدد الاوقات وجوز بعضهم
تعلقها بالمقدورين على السبيل وورد
وشرود ذلك فتميزت بالان كل
من حلية والقدرة بمتعلقة تصا
بعدم متعلقات الاخرى وقامه
لمستلحقا من غير متعلق متعلقات
للقدرة وقامه من المكين بالقدرة
والتي انما هي امداد بالقدرة التي
التي هي امداد الى الطريق للايجاد
ونسي القدرة المرة لاولا في حركي
الطاعة وهي الماحية حتى قبل الفعل
وهو اذ يرد وتتعلق بالمقدورين
فتمت الى القندرين على السبيل وعلى
او بعد القوة المستقيمة لمع خبر اوله
التي هي امداد الواجبين فهي مع
الزمن — ان يتلحق
بمقدورين لا تتلحق الشرائط
بالقدرة الى اللقدرة — من

فليحس فيه لذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم تدرك الماقي من حيث هو مافي والملايم
 شيء كما له الخاص احسن الامر الاين كالتيكف بالخلاوة للذائفة وتغفل الاشياء على ما هي
 عليه العاقلة وقد بالخيرة لان الشيء قد يكون ملايما من وجه دون وجه قادر ان لا يجرى
 الملايمة لا يكون لذة كالصراوى لا يكتف بالخلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملايم الى مجرد
 صورته فان قيل الم لا غير اللذة ولذا كان لا قرب ماثل ابن سينا ان اللذة ادراك وتبل الوصول
 ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك وتبل الوصول ماهو عند المدرك
 آفة وشمر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك التبل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك
 الشيء قد يكون حصول صورته كما به وبه لا يكون الا حصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يبارى
 اللذيل بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيل فقط بل هي
 ادراك حصول اللذيل للذيل وصورته وبه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب
 الشيء ويليق به من حيث اقتضاه براءة ما لذ ذلك الشيء من القوة الى الفعل كما له من حيث كونه
 مؤثرا جازما المتبر كما به وبه وبقياس الى المدرك لا في نفس الامر له قد يعتد اكماية
 والخير يبقى شيء فلهذا لم يكن كما به وبه وقد لا يعتد بها فيما تحققنا فيه فلا يكتف به ولهذا يحصل
 من شيء معين لذة اولم لا يزد دون عرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتباريه
 لصاحبه الى ملايم اوصاف تختلف باقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملايم او الماقي
 من حيث هو كذلك فالصورة الحاصلة منه وبقيده الميضية يتدفع ما يقابل ان الامر بعض قد يكتف
 بالخلاوة مع انها لا تلايم بل ينسبه ويتفرص الدوية وهي تلايم وتنفسه وذكر الالم بعد
 الاعتراف بين اللذة والالم حقيقة ان غيبان عن التعريف انما نجد من انما حاله انسيها
 بالذلة ومعرفة ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يستل ان لذة نفس ادراك الملايم غيره ونقد
 المعارة هل هي معلولة له ام لا ويتقدير الماوية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال
 ولا قرب ادراك ليس هو نفس ادراك الماقي ولا هو كاف في حصوله لان الجوارب الطيبة
 قد سهلت بابها المراح الطيب عر مولد مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي وسنكلم على ذلك
 ونعم مجد بذكر ما ارادته حاية عن التبدل والمخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة
 طبيعية وبه صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل
 بطرود والجماع اعددة الى اوعيته وابطه اوسينا وغيره ما قد يحصل اللذة من غير صفة
 الا وساد غير طرية كما في معادة مال ومطالمة جال من غير طلب وشوق لاعي التفصيل ولا على
 لاجال بل لم يحضر ذلك بانه قط لا رشا ولا كليا وكذا في ارك الذائفة الخلاوة اول مرة
 او قد يحصل ذلك لتبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريح وفي ورود المستلزمات
 من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له ما سأل
 عن شعور الادراك كما واسب السهو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فالالام لذة لا يتيسر
 الا بادراك الادراك الحسي حصولا الحسي لا يحصل الا بافعال من الله ولذلك متى استقرت الكمية
 الموصلة لادراك لم يحصل الالم فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة ولا الالم بالجملة فلما لم يحصل
 اللذة لاصد تبدل الحالة الغير الطبيعية طنوا انها نفسة ولا حياء في اسكان ممارسة هذا الكلام
 باكل ودمها باسحق من الوجهين (ع) ثم كل من لذة ولا الالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب
 الادراك (٣) فانه ينقسم اليه فمحصر فيها عدد ارباب البحث اما الحسي فظاهر ككف
 بالعضو الذي في الخلاوة والقوة النفسية بتصور علة ما والوهم بصورة شيء يرجوه الى غير ذلك
 واما العقلي فملا الجواهر العاقل ايضا كالاوهان يتبل فيه ما يشقه من الواجب تعالى بتدبر

هو الذي اتفقوا عليه لان اكثر
 الادراك العقلي من غير الحسي
 كالمشاهدة العقلية من الحسوس
 فالحسوس مما لا يتصل
 بالذات والالم من

الاستطاعة ثم ما يشغله من صور معلولاته المثبتة أصنى الوجود كله تمثلا مطابقا خالصا
 شواب الفنون والادغام بحيث يصير عقلا مستقار على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمالات خبر بالقياس
 اليه وانه مدرك لهذا الكمالات والحصول هذا الكمالات فاذن هو ملتبس بذلك وهذه هي اللذة العنقية
 واما الالم فهو ان يحصل له عند هذا الكمالات ويدرك حصوله من حيث هو عند ان ذاتي سنانين
 اللذين فاعطية اكثر كية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد نفاذ بل المعقولات اكثر بل يكاد
 لا ينأى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر
 الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا الذات السابعة لهما وبحسب هذا
 تعرف حال الالم عند التنبه لفقد الكمالات واما ان الالم قد لا يلبذ بالادراكات ولا يتألم باللمحلات
 فلهذا لا تنفصا بعض الشروط ولتعود المعتبة في كون الادراك لذو الالم فان قيل الحسنى
 من اللذة والالم ينبغي ان يعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك
 بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم كالخلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي
 من جنس الادراك والنيل فلا سيل للمواس الطاهرة الى ادراكها (قال والحسنى من الالم سببا
 الحسنى يسمى وجه ٢) لا شك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللمة اعما هو الحسنى دون العقلى واما
 بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المنزوى حيث يؤخذ الادراك اعم من الاحساس
 والتفعل ولا يرد الاعتراض بان المدرك قد يتفعل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان
 الحاصل بهذا التفعل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملائم لادراك وانما الماتى هو بة
 الحرارة العريضة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة لطيفة فيمكن هناك
 انفعال وشعور فيمكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو الحسنى خاصة واما الالوج
 فمخصص بالحسنى في تعريف ايضا بل الاظهر اختصاصه بالحسنى على ما صرح به البعض وان كان
 ظاهر كلام ائمة الالعة انه يراد بالالم فلذا قلنا الحسنى من الالم سببا الحسنى يسمى وجهما
 واتفقت كلمة الاطباء على ان كلاما من تفرق الاتصال وسوء المزاج الخفاف يقع سببا للوجع
 في الجملة وان لا سبب له سواهما اما بحكم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان ضيقا وهو ان كان
 العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها ياتي الافعال على ما يحسنه الناس في له
 الكمالات يكون مبعلا باعتدال المزاج وهو سوء المزاج اولاهي وهو تفرق الاتصال وانما احتل
 في ان كلامها يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا والابن بالذات
 هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا واسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهو
 هو اليهود من مذهب جالينوس وكثير من اطباء او بالعكس اى السبب بالذات هو
 المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا واسطة والى هذا مال الامام الرضى وجمع من المتأخرين
 وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها بمحاجة التطويل وتعاضلها
 شرح القانون واسترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لارط او يابس
 وان يكون مختلفا لانتفا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية
 وفيه بحث لانه ان اردت انها ليست فاعلىتين والمولم بلدات فاعلى فبشكل يجعل اليبوسة
 سببا لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى من غير
 توسط تفرق الاتصال فلا يخصص السبب فيه وفي سوء المزاج الحار والبارد واما السبب بالذات
 بمعنى المؤثر باطل فلما دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اردت ان الالوج
 احساس ما والاحساس اذ هو الالافعال لا يكون الا على فاعلى وهما من الكيفيات الفاعلة بشكل
 يصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباق لقوم على انها من الكيفيات المحسوسة

٢ وخمسة من سببها في تفرق
 الاتصال المزاج المتعدد الخاف
 البارد لان الرطب واليابس الغالب
 نعم قد يعلم اليابس بالعرض لا سببا
 لشدته لا تتبين تفرق الاتصال
 بخلاف الرطب فانها لا تتبين من
 التفرق انما هو بالمادة غلات المتفق
 اعنى ما استقرى به العضو بل
 المتقدمة وما ياتي في المزاج وذلك
 من تفرق الفعل الخامسة من الحسنى
 الخاف في الكيفيتين

بل أوائل اللوصات فصد خروجهما من الاعتدال يكونان متنافيين فلذا ركهما من حيث هما كذلك
 يكون الما ثم ذكر الما ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون موليا بالبرص لانه قد يذبحه اسنة
 التقيض تفرق الاتصال المولم للذات واعترض بال الرطب ايضا قد يستجبه بواسطة التقيض
 اللازم لكثرة الرطوبة المخرجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة
 التي مع المادة فيكون الموجب هو الملاءة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق
 عبر مولى ولذلك يسمى بالتفق والمستوى حيث شا به المزاج الاصلى في عدم الابلام وذلك
 لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلى
 فلا انفصال فيه للحاسة فلا احساس فلانما وايضا الملاءة انما تحقق بين شيئين فلا بد من بقائه
 المزاج الاصلى عند ورود الغريب ليحقق ادراك كيفية مافيه لكي يقيض العضو فيحقق الاتم وايضا
 الذي اشد حرارة من العن لان الجسم الصلب لا يتقضى الا عن حرارة قوية ولانه يستعمل
 فيها مبردات اقوى مما يستعمل في الغب ولانها تؤدي الى ذوبان مفرط من الاضياء حتى
 الصلابة منها وصاحب اللق لا يبعد من الالتهاب ما يجده صاحب اللب ومادك الالكون سوء
 المزاج المتفق لا ينجس به وايضا السخيم في الشتاء يشترط منه من الماء الفاتر ويأذى به ثم انه بعد
 ذلك يستلذه ويستطيع ثم اذا استعمل ما حاراً انما يضره ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل له الماء الاول
 استمره وتالم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المتلف قد لا يرجع الى لا يدرك بالكمية وذلك
 اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يضره وبمفاته ثم في ازمان
 الثاني تكون الزيادة على تلك الحدة غير مسعود بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يجحد
 دمه فاما لكثرة يكون مدر كالم يسترد اذ كان مدام مختلفا (فالواضعاض الامام ٢) اشارة الى دفع
 لانه التي اوردوها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فهذان التفرق يرافد الانفصال
 وهو عدى فلا يصلح على الوجع لانه وجودى وحوله ان الانفصال المراد بالتفرق ليس هو
 عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم بالخلطة يلزمه
 كون هذه العضو مفاقة كاله الاثنى في وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بداهة
 بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن
 كمالها ولو سلم فالعدى لا يلزم ان يكون معدوما ليشع كونه على الوجودى ولو سلم فالمراد بالاسب
 هما المعدى الفاعل لاعداد العضو ليقبول الوجع لا الموزر الموجد ولا امتناع في ان يكون
 التفرق العادى يوجب متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع
 لكان لا امتناع دائما في الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاعتداء والصلل لان الاعتداء
 والقوا عاينكون ينشئ العداء في الاعضاء والصلل عاينكون ياتصال اجزاء من الاعضاء لاقبال
 هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم اولا ينجس تألمه سجا وقد صار مالوفا بدوامه لا ناقول
 كل تفرق وان كان صغيرا لكن جعلتها كثيرة جدا ولو كان التفرق حين ما كان ألوفا عبر مولى
 لكل كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات للما اضرعه
 الاربحس الزمان واللازم باطل لا رقطع العضو بالة في غاية الحدة قلصا في غاية السرعة
 لا ينجس منه بالام الادعد لحظة لثما يحصل سوء المزاج وجواهما مالا نعتى يكون تفرق الاتصال
 سببا للوجع بالذات انه نفسه علم الامة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل معنى ان القدر
 المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التمثات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير
 مستقرا مالوفا وينتشر ان يدرك من جهة كونه منافيا لكي يقيض العضو فهو مولى بالذات بمعنى
 عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ابلا به بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كاله الاثنى به

٢ الرزاقى بان التفرق معدى وبان
 في حدوثه اعتدال التفرق كاله
 في بعضه وكاله في بعضه
 من التفرق كاله في بعضه
 الحق موزع بان التفرق حركة
 بعض الاجزاء عن البعض معنى ان
 المتبع سببا لاعداد العضو الذى
 خصصه في الموضع والمراد ان التفرق
 الحسوس من التفرق اذا كان في عضو
 حاس مع التفرق كاله في بعضه
 من غير التفرق كاله في بعضه
 من جهة كونه منافيا مولى مولى
 بواسطة امتناعه من جهة
 التفرق كاله الاثنى وحسب
 اشكاله متن

نفوى الجسمانية لاتصد عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمضن هو النار
 والثابته هي لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة ههنا لصبره ليدن مصدرا للفعل السليم
 وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني وأوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام
 أوضح في التعليل من الياء وهي من ص فاندفاع الاعتراض عنها في غايه الظهور والامام انما اورده
 على عبارة الاول فاذا كفي المواقف ان الصحة ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها
 سليمة وان الامام اورده عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي واما لمرض فقد عرفه ابن سينا بالهشمة
 مضادة للصحة اي ملكة او سالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع
 من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم لست اعني من حيث هو سوء مزاج
 او الموهنا مندر بان بينهما مقابل الملكة والعدم ووجد التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام
 هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة
 هي مد لا لاق في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما
 تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكلاهما يدان لفظ
 المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما يجوز في الآخر والا فلا شك حاله وقيل المراد
 ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر او تقابل التضاد
 بحسب الشهادة وهو العرف العام لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد
 ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجة والفردية لا يحسب التحقيق يلزم كونهما موجودين في غايه الخلف
 تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احدا الضدين في التضاد المشهور
 قد يكون عدم الآخر كالسكران للمركبة والصحة فكس قوله هيئة مضادة رء اشعر بان المرض
 ايضا وجودي كالصحة ولا حقا في ان بينهما غايه الخلاف فميزان يجهلا ضدين بحسب التحقيق
 مدر وجين تحت جنس هو الكيفية الفسائية واعتراض الامام بايدهم انفقوا على ان اجناس
 الامراض المفردة ثلثة رء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها يدخل تحت
 الكيفية الفسائية السعامة بالحال او الملكة اساس المزاج فلانه اماض الكيفية الدورية باقية بها
 خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث يقال الجوى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات
 المحسوسة واما انصاف البدن بها وهو من مقولة ان يفعل واما سوء التركيب فلامه عبارة عن مقدار
 نوص عدد او وضع او شكل او انسداد يجري تحت الافعال وليس شيء منها داخل تحت الحال والملكة
 كذا انصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة رأسها والسكل
 من الكيفيات المحسوسة بالكميات والانصاف من ان يفعل ولم يمرض الانسداد وكلاهما يجهله
 ان الوضع او ان يفعل واما غرق الاتصال فلامه عدمي لا يدخل تحت مقولة اتصالا ولذا لم يدخل
 لمرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه متدا لها هذا حاصل تقر بالامام
 لا ما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق اتصال اما من المحسوسة او الوضع
 او عدم التركيب فانه اختصار محض والمذرياه لم يندبيا في المحتملات لظهور بطلانها طاهر
 البطلان لان قولنا سوء التركيب اما قد لا يحل بالافعال او عدد او وضع او انسداد يجري كذلك
 ليس بيانا للمحتملات بل للانقسام فليتهم وتقر بالجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقة ان تقسيم
 المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند
 هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ما قبل انها مدرعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق
 الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المتدل مع انهم المحسوسات (قال ثم المعتبر) فقد خالفوا في ثبوت
 الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حاله وصفه فلا يصدق عليها الصحة

٧- في المرض ان كان سكران فانه حرج
 الافعال لم يثبت الاله وان كان
 آله المبعثت

ولا المرض كالم والقدرة والحياة الى غير ذلك لا يعمى بل في ثبوت حالة لا يصدق فيها على البدن
 نه صحيح او مرض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاقبته هساليا بنوس كالم القهين
 والمشايع الاطفال ومن بعض اعضاءه آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا بأنه سهل الشرائط التي
 يجب ان تراعى في حال ماله وسطا وليس له وسطا وهي ان يفرض الموضوع واحدا يمينه في زمان واحد
 يمينه وان يكون الجوز واحدا يمينه والجهة واحدة واعتبار واحدة بينه ما يفرض لسان واحد واعتبر
 منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب
 بحيث يصدق منه جميع الافعال التي ينفرد بها العضو والاعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك ههنا
 واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب وان لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب
 اما الثبوت احد ههنا دون الآخر ولا شيء مما يجتمع في ههنا واسطة هذا كلا موقدا اعتبر في
 المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه صارة عن عدم الصحة اى هي مدسلا مع جميع
 الافعال اوص هيئة بها يكون شيء من الافعال مأوفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة مع اما اذا اعتبر
 في المرض ان يكون جميع الافعال عبر سليمة باب يجعل صارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو
 اى الطبيعية والحياة والنفسانية مأوفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بل يكون بعض افعال
 العضو سليمة دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فشرب الواسطة اطهر وعلى هذا
 يكون الاختلاف مباحا على الاختلاف في تفسير المرض وكلام انما من شأنه على الاختلاف
 في تفسيرها حيث قال يشه ان يكون افعالها في نى الواسطة اراد بالصحة كون العضو
 الواحد والاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد اوفى الاوقات الكثيرة بحيث يصدق رصه الاعمال
 سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومما يراه اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها
 سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها سليمة وفي كلام ابن سينا ما سمر يلزمه
 على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في رل القانون انه لا يثبت الحانة الشائعة الا ان يحدوا
 الصحة بما يشتهون ويستطو اشرطام ادهم اليها حاجته وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الاعمال
 ليعرض صحة من يصدق رصه بعض الافعال سليمة دون البعض ومن كل عضو ليعرض صحة من بعض
 اعضاءه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليعرض صحة من بعض شيئا ويمرض صيفا ومن غير
 اعتماد قريب لوالها ليعرض صحة المشايخ والاطفال والنفسيين (قال ومنها مخرج ٧) عدته من
 للنفس كصفات نائمة لانفعالات تحدث فيها ما يرمى في بعض قواها من الالف والاضار كالقوة
 وهو كيفية غسائية تنبها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى اللذ وتعلم
 ما يه ما حركة الروح الى الداخل حواف من موزايق والعضب وهو ما يه ما حركة الروح
 الى الخارج طلبا للانقسام والفرع وهو ما يه ما حركة الروح الى الداخل هربا من الوذى والاضار
 كان او متقبلا والحرن وهو ما يه ما حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا واهم وهو ما يه ما حركة
 حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصوره ههنا خبير يقع او شرب ينظر فهو مركب
 من رجاء وحوق فاهيها على الفكر تحرك النفس الى جهته فللمتبرق المتفرق الى الخارج
 والشر المتطير الى الداخل فذلك قبل نه جهاد فكري ولجول وهو ما يه ما حركة الروح
 الى الداخل والخارج لانه كالركب من فرج وفرج حيث تنفخ الروح والى ان ينفخ ثم يخطو
 بانه نه ليس فيه كثيره ضرة فينبسط ثيابا وهذه كلها اشارة الى ما نكل من الخواص والوانام
 والافعالها واضعة عند عقله وكثيرا ما يفسح فيفسر بنفس الاهدات كما يشال ان يفرج
 البساط القلب والقم اقرباضه والفض غلغل الدم الى غير ذلك (قال القسم الثالث الكينيات
 المنفصلة بالكبريات ٣) وهي التي لا يكون مرصها بل ذات الاكلم المتصل كالاستقامة والاعتدال

٧ - والنم والعضب والنفث
 والحزن والحر والفرح ذلك

والا حثت فيها من
 اى التي ٧ من موزايق
 الى الواسطة التي هي
 استقامة والتحرر والعضب
 والروية والعضلة بالزبد والفرج
 من ليد منها الملقاة في مجموع
 الى والذين باقتار ان الشكل
 في كنهه في اعطاة
 او ان المزمع وكذا المزمع
 في المزمع واعتمد لحد التركيب
 خاصا من وحدة جسمها
 يتصف من الجسم والقيم
 من

غير والقيوب للسطح وكذا الزاوية على ما بيني اولكم المنفصل كالزوجة والفردية
 الممد حتى ان اقسام الجسم بهذه الموارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقديمد
 من الكميات المختصة بالكميات الخلقية التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واسمى
 من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكميات المختصة بالكم بناء على كونه
 عبارة عن هيئة احاطة حداني نهائية بالجسم كافي الكرة المحيط بها سطح واحد محدود اي لهيات
 كافي نصف الدائرة والثالث والمربع وغيرهما من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن
 لاختلافه فان جزءه الاخر اعني اللون من الكميات المحسوسة المقابلة للكميات المختصة بالكميات
 والجواب ان معنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى مسكون الجسم
 ملوان سطحه ملون ولانما بين كون الكمية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما سبق
 الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينشأ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكمية
 المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكميات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك
 اقسام لانها مع انهم لم يستدوا بها ولم يمدوها من اتواهاها والجواب انهم لما وجدوا
 لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها تصنف الجسم بالحسن والتعجب عدوا المركب
 منها نوعا واحدا بخلاف فعل اللون والضوء مع الاستقامة والانحاء والزوجية او الفردية في الصبر
 ذلك لثالث ان عروض الخلقية لا يتصور الا حيث يكون هالك جسم طبيعي بخلاف الكميات
 المختصة بالكم فانها اما تعتذر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في قسم المحكمة
 الى الطبيعي ولا يضي والالهى والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها
 بسبب انها كية كالاستقامة والانحاء والزوجية والفردية وهي البهوت عنها في قسم الاضرات
 ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كية شيء مخصوص كالخلقية وهذا الانقياد للاختصاص
 بالكم واعيان كلهم مترد في ان الخلقية مجموع الشكل واللون والاشكال المنضم الى اللون او كية
 حاصلة من اجتماعهما وهذا قرب الى جعلها ماثويا على حدة (قال بعضهم ٦) الجهور على
 ان الشكل من الكميات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد والحدود بالجسم لانفس السطح
 المخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه الى الدائرة والثالث والمربع وغيرها من تصير الدائرة
 له سطح محيطه خطي وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك المحيط مساوية
 وتفسير الثالث بانه سطح محيطه ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل هها بمعنى الشكل واما
 حقيقة فاما تنقسم الى الاستدارة والتثليث والربع وهي الكميات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس
 من اقسامها رقص الهيئة الحاصلة بسبب بسبب اجزاء الجسم بعضها الى بعض او الى اقسامها الخارجية يكون
 من قبل الوضع على ما راعى ثابت في قررة وما الى الامام وذلك لان الحد وليست اجزاء الجسم
 بالسطح فاد قبل ان يثبت احوذ في مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك كذا يجب منع الصبري وانما
 في لو كان المذكور في تعريفه حقا حقيقة فهو اعترض على تعريفه بله انما يتناول الاشكال الجسمية
 دون السطحية واجب باراد بالاجسام ههنا هو التعليمي لانه بالذات معروض الحدود اسطحية كان
 السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذات دون الخطوط السطحية لانه الذي يمكن
 تخيله بيسر لا شيء بخلافه كما عرفت فالتعريف ان الشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالسطح او الجسم
 والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات الشكل هو الحدود المحيطية
 ام السطح لم الجسم المحيطية ترد (قال الزوجية من لكم ٧) يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية
 من الكميات لكونها قابلة للتقسيم بالذات ففسرها بسطح محيطه خطان يلتقيان على نقطة واحدة
 من غير ان ينفصلان وهذا مراد من قال انها سطح هي الزاوية والنقطة والاختلاف ان هذا مراد على

٦- على ان الشكل من الموارض

من

٧- لتقبل الهيئة الصلبة سطح
 احاط به خطان يلتقيان على
 نقطة من غير ان ينفصلا
 الموارض ايضا على تلك النقطة
 من السطح على ما صرح
 به عند مقال ههنا
 التقرب من ذلك المظهر
 بانه يجوز ان يكون قبة لها
 الصلبة لا لا تتكسر فيها
 الزاوية من السطح
 فادعيت ان الزاوية احاطة
 المحيط بالسطح على ما بين

غير موضع تمام الخطين ايضا من الشكل وليس زاوية غراند هم انها ما يلي تلك النقطة من السطح
 على ما مر من من قال انها المتصدي على موضع الاتحاد من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على
 نقطة واجب بل ان قولها القسمة بالذات بل بواسطة عرضها الذي هو السطح ولرسلم فعدنا
 ما ينبغي كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف
 زائد في الكم لا يبطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهي بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة وتفرجة
 وكل منهما يبطل بالتضعيف اما القائمة فلا تلتصق بالخطين على استقامة بحيث يصيران خطا
 واحدا واما المفرجة فلما ذهبا الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه
 ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو قاطب منه فلابد في تضعيف المفرجة من زيادة القدر الذي
 يكون اتصال الخطين عنده على استقامة تقطع المفرجة بالضرورة وحذوب الحادة في الجانب
 الاخر لا يتاني ذلك وايضا لاشك ان الزاوية جنس قريب للثلاثة فاذا لم تكن الثلثة من الكم لم يكن
 الاخر بل من منه والمحققون على انها من الكميات المختصة بالكيفيات فلما فسر بها باهية
 الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح المتتبعين على نقطة ومواقع في مسارات الهدسين
 من كونها سطحا وقلا للجبري والمساواة والمقاومة بالذات فبني على انهم يريدون بالزاوية
 ذال زاوية كما يريدون بالشكل المسكلي فيقولون الثلث شكل يخط به ثلثة اضلاع وما ذكر
 اقليدس من ان الزاوية مناس الخطين فبنيها الهئية الحاصلة عند تمامها هذا الزاوية السطحية
 واما الخمسة فهي جسم يحيط به سطحتان يلتقيان بخط او الهئية الحاصلة عند ذلك (قال القسمة
 الرابع الكيفيات الاستعدادية الى التي من جنس الاستعداد لانها مفسر في استعداد شديد على ان
 يتفعل اي تهيج فيقول امر ماسهولة او مسرعة وهو من طبعي كالمرضية واللين ويسمى الاقوة
 او على ان تترجم ولا تفرق الى تهيج للمقاومة وبطء للانفعال كالصحاحية والصلابة وذلك هو
 الهئية التي بها صار الجسم لينقل المرض ويتأني عن الانفعال ويسمى القوة فاذا حالوا ذكر امر
 يشعل التسمين ويضعها فلما كيفة بها بترج القابل في احد جاي قوله وبني ذلك على ان
 القوة على الفعل كاقوة على المصارعة غير داخلية في هذا النوع من الكيفيات والجهور على
 انها داخلية في هذا الامر المشترك بين الاقسام الثلاثة هو انها استعداد جسم في كامل خواص من خارج
 او بدا جمعا في يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة
 على الفعل غير داخلية في هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك الصناعة
 واقوة القوة على تلك الافعال وما من الكيفيات النفسية وصلاحية الاعضاء وكونها في
 خلقها الطبيعية بحيث يصر عطفها وتعلقها وذلك ما أدى القوة على المقاومة واللا انفسا
 فلا يتحقق قسم ثالث الثاني ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق ولو كانت داخلية في
 الجنس من دخولها في الجنس السمي بالانفاليات اعني ازاحض من الكيفيات المحسوسة لم تقوم
 بحسين ودولها تحت قسمين متقابلين وكلاهما جوهين مني الى ان الكيفيات المحسوسة المسماة
 بالانفاليات والاقوال والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة والحال والكيفيات المختصة بالكيفيات
 والكيفيات الاستعدادية في علم الكيف شبيهة بالذات بمنع صدق البعض منها على شيء ما صدق
 عليه الاخره الا فلا يمنع ان تكون القوة ومن حيث اختصاصها بهذوان الامس من الكيفيات النفسية
 والحرارة من حيث كونها لم تدرك بالجنس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة سديدة فاعلة
 بانسها ومن الكميات الاستعدادية كما ذكر وان اللون الاستقامة والانحاء ونحو ذلك من الخاصة
 بالكيفيات مع كونها من المحسوسات (قال الفصل الرابع في الاثر) وهو النسبة الى الكائن اعني كون الشيء
 في الخير والافهم في تحقيق ما بشرطه بان احدهما المتكلمين والاخر للفلاسفة وللقدماء من المتكلمين

وهو استعداد شديد على ان يتفعل
 كالمرضية واللين ويسمى الاقوة او
 او على ان تترجم ولا تفرق الى تهيج
 للمقاومة وبطء للانفعال كالصحاحية
 والصلابة وذلك هو الهئية التي بها
 صار الجسم لينقل المرض ويتأني عن
 الانفعال ويسمى القوة فاذا حالوا
 ذكر امر يشعل التسمين ويضعها
 فلما كيفة بها بترج القابل في احد
 جاي قوله وبني ذلك على ان القوة
 على الفعل كاقوة على المصارعة
 غير داخلية في هذا النوع من
 الكيفيات والجهور على انها داخلية
 في هذا الامر المشترك بين الاقسام
 الثلاثة هو انها استعداد جسم في
 كامل خواص من خارج او بدا جمعا
 في يتم حدوث امر حادث على ان
 حدوثه مترجح به واستدل على كون
 القوة الشديدة على الفعل غير داخلية
 في هذا النوع بوجهين الاول ان
 المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك
 الصناعة واقوة القوة على تلك
 الافعال وما من الكيفيات النفسية
 وصلاحية الاعضاء وكونها في خلقها
 الطبيعية بحيث يصر عطفها وتعلقها
 وذلك ما أدى القوة على المقاومة
 واللا انفسا فلا يتحقق قسم ثالث
 الثاني ان الحرارة لها قوة شديدة
 على الاحراق ولو كانت داخلية في
 الجنس من دخولها في الجنس السمي
 بالانفاليات اعني ازاحض من الكيفيات
 المحسوسة لم تقوم بحسين ودولها
 تحت قسمين متقابلين وكلاهما جوهين
 مني الى ان الكيفيات المحسوسة
 المسماة بالانفاليات والاقوال والكيفيات
 النفسانية المسماة بالملكة والحال
 والكيفيات المختصة بالكيفيات
 والكيفيات الاستعدادية في علم
 الكيف شبيهة بالذات بمنع صدق
 البعض منها على شيء ما صدق عليه
 الاخره الا فلا يمنع ان تكون القوة
 ومن حيث اختصاصها بهذوان الامس
 من الكيفيات النفسية والحرارة من
 حيث كونها لم تدرك بالجنس من
 المحسوسات وكل منهما من حيث كونها
 قوة سديدة فاعلة بانسها ومن
 الكميات الاستعدادية كما ذكر وان
 اللون الاستقامة والانحاء ونحو ذلك
 من الخاصة بالكيفيات مع كونها من
 المحسوسات (قال الفصل الرابع في
 الاثر) وهو النسبة الى الكائن اعني
 كون الشيء في الخير والافهم في
 تحقيق ما بشرطه بان احدهما
 المتكلمين والاخر للفلاسفة وللقدماء
 من المتكلمين

وهو يكون في الحيوان وسواء على
 من الاول المتكلمين وهو يتناقض
 مع الاول الذين الوجود ضروري
 والذين لا يكون الوجود
 في اعتبار النسبة الى الجهر
 اخر من ذلك فالتصحيح
 فانه في الاولين انما في القريب
 والبعيد وفي الثاني من امثاليه
 الجسور والجملة على الاقرب
 متن

في طريقهم شب وتعارض فليلا الجودي لا تطلو النكب بذكرها بل تقتصر على ما هما فقول
 المنكوب يبرهن عن الإتيان حصول الجوهر في الخبر بالكونو يمتزجون وجوده وإن انكروا وجود
 سائر الأراض النسيبة وقد حصروه في أربعة أنواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
 لأن حصول الجوهر في الخبر إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولا وعلى الأول إما أن يكون بحيث
 يمكن أن يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فلا اجتماع واختبر إمكان تخطئ الثالث دون تحققة
 لتبطل افتراق الجوهرين بتخطئ الخلاء فإنه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالإمكان وعلى الثاني أن كان
 هو بوقا بمصولة في حيز آخر فهو الحركة وإن كان هو بوقا بمصولة في ذلك الحيز فلا يكون
 فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز أول والحركة حصولا أول في حيز ثان وأولية الخبر في السكون
 قد لا يكون تعقبا بل تقدما كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا أولية
 الحصول في الحركة لجواز أن يعدم التحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان
 فإن قيل إذا اعتبر في الحركة المسوقة بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الأول
 حركة مع أنه حركة وطا قلسا لما يلزم ذلك أوله يمكن الخروج من الحيز الأول نفس الحصول الأول
 في الحيز الثاني على ما صرح به الأمدى وتحققه أن الحصول الأول في الحيز الثاني من حيث
 الإضافة إليه دخول وحركة إليه ومن حيث الإضافة إلى الحيز الأول خروج وحركة منه
 ثم اجتماع لا يصور الأعلى وجه واحد والافتراق يتصور على وجه متناوذة في القرب والبعد
 حتى يتهيأ غاية اقرب إلى المجاورة التي هي الاجتماع ومن استأنفها الماسة أيضا على ما يراه
 الأستاذ أبو إسحق وهو أقرب إلى الصواب بما ذكره الشيخ والمعتزلة من أن الماسة غير المجاورة بل
 هي أمر يشهد ويحدث عقيبها وظاهر صدارة الوصف بشيء إلى المجاورة اهتز في حيث خال
 الافتراق مختلف فيه قرب وبعد متناوذة ومجاورة (قال وقباضه بواحد) قد توهم أن اجتماع
 الجوهرين عرض قائم بهما فإلزم قيام العرض الواحد بمجلدين ففي ذلك بين لكل من الجوهرين
 اجتماعا مع قوم بهما بالانحصار للاحتجاج القائم بالآخر (قال وأما الحصول ٦) لاجتماع في أن
 قولهم حصول الجوهر في الخبر إذا لم يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر فأما أن يكون مسوقا بمصولة
 في ذلك الحيز أو في حيز آخر ليس محاسرا لجواز أن لا يكون مسوقا بمصولة أصلا فلما ذهب
 عن المنكبين إلى أن الأكوان لا تنحصر في الأربعة كما فرضنا أن الله تعالى خلق جوهرًا فردا ولم
 يتم منه جوهرًا آخر فكونه في أول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق
 بل القاضى وأنها شئ له سكون لكونه مماثلة للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون
 تعاقب الوالت أمر زائد على السكون غير مشروط فيه وإلى هذا يؤيد ما قال الأستاذ له سكون
 بحكم الحركة حيث لم يكن مسوقا بمصولة أخرى في ذلك الحيز وعلى هذا لا يمت ما ذكر في طريق
 انحصار كل طريقه أن يقال أنه إن كان مسوقا بمصولة في حيز آخر حركة ولا فسكون ويرد
 عليه أن سكون بعد الحركة حيث يصدق عليه أنه حصول مسوق للحصول في حيز آخر وإن كان
 مسوقا بالمصولة في ذلك الحيز أيضا فالقول أن يقال أنه أن فصل بمصولة سابق في حيز آخر
 فحركة ولا فسكون أوبى. قال أنه إن كان حصولا أول في حيز ثان فحركة ولا فسكون في حيز
 السكون الكون في أول زمان الحدوث وتخرج الأكوان الثلاثة في الأحيان المتالفة أعني
 الأكوان التي هي أجزاء الحركة فلا تكون الحركة بمجموع سكيات وذلك لأنه لا يلزم من عدم
 اعتبار الثالث في السكون أن يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد بغيره
 عن أجزاء الحركة اللهم إلا أن يبي ذلك على أن الكون الأول في الحيز الثاني من الكون الثاني
 فيه وهو سكون مضافا فكذا الأول ويكون هذا الزمان بقول بتخطئ الحصول الأول والثاني
 في الحيز الأول فكذا في الحيز الثاني فالتام القاضى ذلك ذهب إلى أن الكون الأول في الحيز

ع الأول من الجوهرين اجتماع يقوم به
 وإن لم يعتبر بالنسبة إلى آخر فإن كان
 مسوقا بمصولة في ذلك الحيز
 فكونه أولى من حركة فلا يكون
 حصولا ثان في حيز أول والحركة
 حصولا أول في حيز ثان متى

أول الحركة ليس بحركة ولا سكون
 في حصوله وقيل القاضى هو اجتماع
 سكون لأنه ماثل للحصول الثاني على
 كون الحركة مجموع سكيات فلا يكون
 الأول الثاني في الخبر فعلى ذلك
 التزم ذلك حتى يقال إن ذلك
 يكون ولا عيب في التمسك بما هو بين
 السكون في الخبر والدة منه لا يمت
 فأنها عليه واعتبره أنه لا يمت
 ذلك لزم أن يكون في الخبر الثاني
 الحصول الثاني فحركة لا لا بد والقرى
 إلى عدم المسوقة بالحصول في ذلك
 الحيز المستقر في الحركة لا يمت الزمان
 متى

بل ربما لا يوجب تمدد الاختصاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى
 جوهر وافترقا بالنسبة الى آخر حركة لو سكونا من جهة كونه مسوقا بحصول في حيز آخر اوق
 ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون البت فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون
 من المتكلمين كالفاسي واشياعه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة فلنستأد هم الاكوان
 المتميزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولون جهة التماثل لانهم اخفوا على
 ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصول
 الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد سد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز
 وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهر في حيزين
 واحد في حيزين فان قيل ليس الجوهر الفرد المحقق ستة جواهر على جهاته الست
 قد اجتمع فيها كوان ستة هي مسألة لها فان من منع ذلك ولم يجوز مائة جوهر لاكثر من جوهر
 تما ديا عن لزوم التجزئ فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند
 من يقول بها لا يتصور بدون ذلك فلما القائلون بتضاد الاكوان لا يحصلون المائة منها بل
 اصرا اعصابا يا (قال المبحث الثاني ٦) ينسب امرين اختلفوا في كل منهما انها حركة او سكون
 الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل بمحاذياته
 بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالخبر المستقر على الارض في الماء الجاري
 وكالمطير الواقف في الجو عند هبوب الريح والحقي ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل
 والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم الانكسار الى انفصال
 بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي في الحيز فتكون الباطنة
 ابصارها وقد انقل من ذلك الى آخر وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لم يتحرك في حالة واحدة الى جهتين
 مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض عليه اخذا
 من يمتد الى يسره والبعض بالعكس وبكل ضعيف احتج المخالف في الاول بان الجزء الباطن
 لم يشارك حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل
 حيزه وقد فارقته وفي الثاني بانه حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز
 آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة او لمزمها واجيب
 بان حيزه البعد المقطوع وهو بعد حاصل فيه ولو سلم الحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة
 اذا كان نزوله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة
 الحيز بان يزول من محاذاته الى محاذاته فظهر ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء
 المحيطة به حيز الكل اعني البعد المقطوع او الجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد او الاجزاء
 المحيطة به وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المقطوع الذي لا يفارقه المستقر يتحرك
 الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يناسب قول المتلاعبة من انه
 السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة
 الحيز وتبدل المحاذيات من جهة التغيير البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول
 تمنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمنع كما تنحصر بعض الجواهر
 المحيطة بجهة والبعض يسره على ما يلزمه الاستدلال بوضوح وان سدد خبره التكرير عليه حقا فان العقل
 جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون الى جهتين وما ذكر في المواقف
 من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لانما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز او الحركة لانهما
 اوداك ليس اصطلاحا منهم على اتبعه لاسم تلك والالاكان لجمله من المسائل العلمية والاستدلال

١- الحق ان الماثل من اجزاء الجسم
 المتحرك يتحرك في المكان على الارض
 اذ كانه نصف في المجموع فيشبه الماء
 الهوائي وهو كمن يعلق في العقل
 والعرف في ذلك والاشياء في الاول
 عايد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن
 في الثاني الى الخلاف في ان الحيز
 هو البعد المقطوع او الباطن مستقر
 المادة والى الحركة هو على نزوح
 الحيز من التزمى بكون اختلاف
 محقق الحركة الواحدة في حالة واحدة
 كما ان يجوز من جهة التميز في حيز
 حتى يتبع ذلك وليس مراد الله انت
 الاجزاء من الجواهر او الحركة او
 له في المعنى ان حيزه على وضعه
 في الاصل بانها حيزها لا يكون
 نزاعا في التسمية من

وهو بحث البعث الاول لابن حقيق في فضل **الحركة** على الشيء **المتحرك** الما في **الغير حقيق** كقول ربي في الزمان والبدن

عليه بالادلة العقلية معنى بل تحققتا للامعة التي وضع لفظ **الحركة** وما رادفه من **الصفات** بازائها واثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين يحكم بان هذا في حيز وذلك في حيز آخر وهذا **مفرك** وذلك ساكن **قال** الطريق ان في **الغلاسة** (3) والبعث الاول منه غنى عن الشرح واما الثاني فببطلان بعض **الغلاسة** ففسر **الحركة** بالخرج من القوة الى الفصل على التدرج او يسيرا يسيرا او دفعه نحو ذلك على ان معنى هذه **الافاضة** واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المتغير الى تصور **الحركة** ونظر بعضهم الى ان معنى التدرج ان لا يكون دفعة ومعنى **الحصول** دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار **الحركة** فيكون التعريف دوريا ففسر **ها** بانها كمال اول **الحركة** فيكون من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال هو **الحصول** ما لا يمكن حصوله الا خلافا في ان **الحركة** امر ممكن **الحصول** فيكون **الحصول** كالاوحدية يقيد الاولى من الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن **الحصول** في مكان آخر كان له امكان ان **الحصول** في ذلك المكان وامكان التوجه اليه بها كالاوحدية مقدم على **الاصول** فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان **الحركة** تعارف سائر الكمالات من حيث انها لاحقة لها الا ان يتقيد الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن **الحصول** ليكون التوجه توجهها اليه ومن ان يتقيد من ذلك الوجه مادام موجودا شيئا بالثبوت لا توجه بعد الوصول حقيقة **الحركة** متعلقة بالثبوت فيها شيئا بالقوة وبان لا يكون الثاني اليه **حاصلا** بالفعل فتكون **الحركة** بالنقل كالجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التاثير الى المقصود الذي هو **الحصول** في المكان المطرب ويكون كالاوحدية لا بالقوة لكن من جهة التاثير بالقوة لان جهة التاثير بالفعل ولا من جهة اخرى فان **الحركة** لا تكون كالاوحدية في جسمه او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني **الحصول** في المكان الآخر واحتذر بهذا من كماله التي ابست كذلك كالصورة انواعه فانها كان اول **الحركة** الذي لم يصل الى المقصود اكن لان من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولاً بان ماهية **الحركة** وان لم تكن بديةا وماهية عند العقل لكن لاختلافها في انما ذكر في هذا التعريف ليس بواضح منها بل اخي وثبائلا لا يصدق على **الحركة** المستمرة اذ لا تنتمي لها بافعال فلا يتحقق كمال اول وان واجب بان هذا ليس تعريفا **الحركة** بقصد انها غير هامة اعادها او فحصل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المعنى **الحركة** اية كانت او غير اية فلا يضره كون تصورهما من تصور ماهية **الحركة** ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام **الحركة** اعني المستمرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل **الحركة** تعرض لخال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة الى ما من قبل طلوعها وتوجه فيكون كالاوحدية ومن حيث **الحصول** عددا وصول فيكون كالاوحدية **قال** وحاصل هذا المعنى (9) بغير ان يقال ان

بيان المعنى الحقيقي الموجود من **الحركة** فادلفظ **الحركة** يطابق على معنيين احدهما كونه لها يكون الجسم فوسط بين البداء والنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستمرة اي يوجد للتحرك مادام متحركا ولا يتوقف متقدمه من متاخره وبه يحصل الجسم في حين بعد ما كان في حيز اخر وقبته كون في الوسط ينقسم الى اكون بحسب الفرض والواقع وهو في نفسه واحد متصل على قياس السافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لا لان **الحركة** من اجزاء لا تتجزأ وتلزمها الامر المتصل العقول المتحرك من البداء الى المنتهى **والحركة** بهذا المعنى لا وجود لها في الاحيان لان المتحرك مادام لم يصل الى المنتهى لم توجد **الحركة** تمامها فانها انتهى فتداعى طعن **الحركة** وبطلت بل في الانحاء لا للتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادره فاذا رسمت في التيسال صورة كونه في المكان الاول ثم رسمت في زوالها عن الحيز

ضروري وعدم حصول البقعة واللاحق مع اشتغال الجسم بغيره ان ان ينقسم الى جزئين وان تقسم عاد الكلام الى جزئين كل واحد منهما منفصلا فاما بعد الكون واللا فكل واحد منهما منفصل

معرفة في المكان الثاني فتراجعت الصورتان في الجبال وحيداً يسر الدهن بالصورتين
 مما على الوجهين واحد وإما على الأول فوجدوا ضروري في شدة الحس فأن قيل الحكم
 بالرجوع في الحادج أما أن يكون على المسمى من الحركة أو على الآتي أو على الحاضر والكل
 باطل أما المسمى والآتي فظاهر وإما الحاضر فلا أنه لم يكن متعاقباً الجزء الذي لا يتغير
 لا انطلاق الحركة على المسافة وإن كان مقصداً للكلام واجب بالانتماء لا لوجود المسمى
 والآتي غاية الأمر أنه لا وجوداً في الحال وهو لا يستلزم عدم مطلقاً وكيف لا يكون لهما
 وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود (قال المصنف أشبه ٧)

الحركة تنقسم إلى ستة أمور (١) ما منه الحركة وهو البدي (٢) ما له الحركة وهو المقي (٣) ما فيه الحركة
 وهو القوة (٤) الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه إلى نوع آخر أو من صنف من نوع
 إلى صنف آخر (٥) ما به الحركة أي مبدئها الفاعل وهو المتحرك (٦) ما له الحركة أي بها المادي
 وهو المتحرك (٧) الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا المتعلق بالزمان غير متعلق بالحركة التي بها الزمان
 لأن الحركة ذلك بمنزلة المبتدع كونها مروضاً للزمان وبها بمنزلة التام لكونها واقعة فيه
 مقدرة به إله المبدأ والمتنهي فكل منهما ذات عارض أي وصف كونه مبدأ ومتنهي والعارضان
 قد يتزانان بقايس إلى الحركة وهو قياس تضاديه لأن المبدأ مبدأ المبدأ وبالعكس وكذا
 المتنهي وقد يعبر كل منهما بقياس إلى الآخر فيضادان إذا خلافاً في مقابلتهما وليس
 من عقل لشيء مبدأ عقله متنهي وبالعكس وليس أحدهما عدماً للآخر فلم يبق الالتصاف
 والعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متضادين بالذات كما في الحركة المستندة
 إلى كل نقطة فترض من مبدئها وهي مبدأ ومتنهي باعتبارين وبموجب آيين أو متضادين
 متضادين بالذات كما في الحركة من البياض إلى السواد وكما في الحركة من غلبة الدبول إلى غلبة القوة
 أو البياض عارضاً في الحركة من المركز إلى المحيط المتضادين من جهة كون الأول غاية البعد عن
 المركز والثاني غاية القرب منه أو غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة إلى نقطة
 أخرى (قالوا والمقولة ٣) أي ما تنسب إليه الحركة من المقولات المتضمنة للجنس العالي الذي به
 الموضوع بالمدح من نوع من أنواع أخرى من صنف من نوع من صنف آخر أو اقتصر الأمر
 على التبرير من صنف من المقولة إلى صنف آخر أي سواء كان من نوعين أو من نوع واحد والحركة الوضعية
 كما سرحه العارفين وإن كان في كلام ابن سينا ما يوجب أنه فرد بالاطلاع عليها وبالجملة فلا يتحققها
 هو أن تلك حركة لا تنفرد بها من مكانة وإنما دلل بالتدريج نسبة إجرائها إلى ما هو خارجة عنه
 المتخوية فقط كما في أفلاك الأعظم وأما ما يوجب وجوبه كما عرفت فبذلك الهيئة الحاصلة بسبب
 طوله النسبة وهو الوضع والاسمي بالحركة في الوضع الاتبع من وضع الوضع على التدريج من عبر
 بين المكانين فارقيل كل جزء قد خرج من مكانة فكان الكمال ليس المجموع الإجزاء فقام
 الحركة من أجزاءها فبذلك فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته بمجموع الأجزاء كما سرحه
 في أن ما ذكر لا يتم في أفلاك الأعظم عدماً لا يثبت له المكان بناء على أن المكان هو السطح المائل
 من الجاري ولا حائله فارقيل الثابت بالدليل من حركات الأفلاك وبذلك شاهد من حركة النكارة
 على نفسها ليس الإبدال نسبة الإجزاء المفروضة وإنما لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزماً
 ثبوته لكل فلا نسب إلى أفلاك النكارة حركة وذلك وضع فظاهر ضروري فانه لا مسمى لوضع لكل
 أهمية نسبة أجزاء بعضها إلى البعض وإلى الأمور الخارجة والاسمي لحركته في الوضع الإبدال
 ذلك من المدح هذا ولكن في الحاصل إلى أن الحركة الإينية للأجزاء المفروضة حركة وضعية
 باعتبارها في الكل (قال المصنف في الحكم ٨) الحركة في الحكم تقع باعتبار أن أحدهما القوة الذبولى وثانيهما

١- كذا الحركة مائة وهو المبدأ وما إليه
 وهو المتنهي وما به وهو القوة وما به
 وهو المتحرك ما به وهو المتحرك ومن
 الزمان وهذا التعلق بالزمان غير
 تعلق الحركة التي بها الزمان وبها
 هناك بمنزلة المبتدع وبها بمنزلة
 الإبداع المبدأ أو المتنهي فكل
 كل منهما ذات عارض أي وصف كونه
 والى الآخر فبذلك يتضادان إذا خلافاً
 ذلك فبذلك يتضادان باعتبار هذا
 المستند منه لكونه في الذات أيضاً
 كما في الحركة من البياض إلى السواد
 أو البياض عارضاً في الحركة من المركز
 من المركز إلى المحيط من

٢- فارجع الأول المبدأ وهو المبدأ
 الوضع كما في حركة القوة على نفسها بأن
 قد قبل أو بناها من غير أن يخرج
 عن مكانها ذلك قبل كل جزء حركة
 أي به ضرورة تتبدل في كل نقطة
 العقل فلا يثبت في ذلك جزء
 البسوط فلا يكون لكل حكم على جزء
 قال قيل على هذا الإتيان حركة
 الحكم ويتبدل وضعية وأما ذلك
 الأجزاء فلا ضروري من

٨- والآن تأتي فيه إذا المنفعة صان
 إلى الزيادة لثبوتها وهو المبدأ
 هو العقل وما يتكسر بالتحال
 ما به وهو المبدأ أو البنية وهو
 التكاثر من

الفضل والتكاثف وقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكمية اما ان يكون من نقصان الى نقصان
 او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بمرور مادة يزيد في كمية الجسم وهو الخلق والزيادة وهو
 الفضل كما في هواء باطن القارورة عند مصها وثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الخلو وهو
 في المذوق اوبديته وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها وتبسكون في انكسار
 الفضل والتكاثف بان الجسم مركب من الهوى والصورة والهوى لا مقدار لها في نفسها
 وتقامى قاله لفساد المختلف بحسب ما سبق من الاسباب المدة فيموزان ينقل من المقدار
 الصغير الى الكبير وهو الفضل وبالعكس وهو التكاثف وانما ناذ لك على الهوى لانها عديم محض
 قابل لتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي مميان ذلك بخلافه انا جعل الجسم
 بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس قلته بما يخص كل جسم بمقدارين لا ينتقل عنه
 وبهذا ينبغي ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى ثلث الهوى بل يتأتى على رأى من يجعل
 المقدار زائدا على الجسم عرضا فانه سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهوى والصورة
 لا رتبة الى جميع المقادير على السوية كالهوى بل ولاه ادا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين
 في الطبيعة والحققة فحاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار
 لكل لتحليل وعكسه تكاثف فم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء مفصلا اذع كونه جزءا يتبع
 ان يكون على مقدار انكسار ضرورة واما الاعتراض ببله لو جاز ذلك با راد نصير القطرة على مقدار
 البحر وبالعكس فجوالبه بعد تسليم استحقاق ذلك ان اتفه الى الجسم عن مقدار يكون لاحضاة فاسر
 فيز ان يكون الفسرح معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهوى ان يكون لكل مادة حظ
 من المقدار لا يجاوزه وبالجملة فالمتصور ديان انكسار الفضل والتكاثف وهو لا يتناقض الانتشاح
 في بعض الصور لمانع على ان اشترط لاصصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكلى محل لنظر دقيق
 وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا تجعد بصير مقدار وهو تكاثف والجد ان ذلك ينظم
 مقداره وهو يتخلل بيا قارورة انما صحت حرج منها هواء كثير فلو لم يتخلل الماء لزم الحلاء
 واذا انضمت فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم انتقاله اثنى اشتغال جزء واحد بحسب
 وهو ضرورى الاستحالة قال وقد يقال في يقي قد راد بالتخليص الاتصاف اى تباعد
 اجزاء الجسم بحيث تما حلقها جسم غريب كالحواء وبالكثافة الاندماج
 اى تقارب الاجزاء بحيث يفرح ما بينها من الجسم القريب وهما من قبله الوضع لرحوهم
 الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا ينبغي ان هذا الانتقال بالتخلل الى الاجزاء حركة لا بد
 بالنسبة الى الكل حركة في الكمية على طريق التووال لم يكن تموا وفي الوضع بحسب الداخل
 تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالتكاثف بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الاجزاء
 الخارجة فان قيل فعل الاول لا يعمد الحركة في الكمية في الامتيازات الاربعة قلنا
 في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة اقرب من قولنا
 والى هذا بشيرة ولساوتة يزيدون زديدا فم بمرور المادة لاصلى تناسب طبعي وهما الزيادة والخلل
 تناسب طبعي لكن لا في جميع الاقطار وهو المعنى فانه وان كان ازديدا طبيعيا بانضفاف مادة
 هذه الى الهلجندى كالتكاثف لا يكون في الطول على تلك افسدة ولا يمتنع بوقت معين ولا يكون
 له غاية ما يفسدها الطبع بخلاف التو والتخلل المعنى هو الهزل فيكون انشعاعا طبعيا بل
 لا في جميع الاقطار وقد يقال له ان يقول ايضا وتحقق الكلام له اذا ورد على الجسم ما يزيد
 مقداره فذا احدثت الزيادة منافذ في الاصل فدخلت فيها واشتغلت بطبيعة الاصل وتنفذت
 اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو التو زواله بسبب انفصال

الفضل والتكاثف والانتشاح والانتشاح
 وهو من لطف الهواء تناديا لاجزاءه
 وهو من لطف الهواء تناديا لاجزاءه
 الاداة على نسبة لطيفة وهو الوديع
 كمن كفى مع الخطا وهو الممنوع
 يتناوله الخلق من

الاجزاء من اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم يقول الغذاء على تفرق الاجزاء الاصلية والتفوق
 بها بل انضم اليها من غير ان يضرک الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم مضمكاً الى
 الزيادة في الجملة فذلك هو السبب وانتقاصه الهزل فالخصوص بسبب النمو والذبول حركة
 الاعضاء الاصلية (قال الرابعة) بمعنى من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى
 استحالته وذلك كاستقال الثوب من البياض الى السواد واستقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئاً
 شيئاً على التدرج وتكر بعضهم ذلك فهم من زعم ان في الماء مثلاً اجزاء تارة تارة كانت تبرز
 بالاسباب الخارجة فيفسد بالمرارة وسهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء تارة وتارة من
 زعم ان بعض اجزائه يصير تارة بطريق الكون والفساد والكل فاستبدالاً وامارات وما للحق
 الحكم باخبرويات على ما فصل في المطولات انما ان جلا من كبرت يستعمل بقدر يسير من
 الذر ملوكات ذلك لظهور الاجزاء الثابتة للكسوة لكانت لكثرة الاول بان يشطها ويص بها
 او الواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد الضخوة لو كانت باختلاف بعض اجزائه لكان
 من غير استحالة لما رقت تلك الثابتة مساعدة بطبعها وانطقلت ببرد الماء ووطئته فلم يصح
 بها على المك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير تارة لحد صبر وركه هواه وحينئذ
 يصعد بطريق الخدر (قال والخمسة) قد سبق اسارة الى الحركة الوضعية فائدة الى الحركة
 الاينية فهما يدعي الحركة في الكم والكيف مع التثنية على منأ تومهما وذلك انما نجد
 الاسم ينقل على سبيل التدرج من كمية الى كمية اخرى ازيد او اقل ومن كمية الى كيفية اخرى
 تصاد الاول او ثانياً من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها عشوهم ان ذلك
 حركة لا ينقل من الحركة الاتصالية الى التدرج لكن لا حركة عند الضيق لان معنى التدرج
 المتغير في الحركة ان لا يكون دفعة واحدة بل بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا اسلموا
 هود دعوات تومهم من احتقاعها التدرج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات
 او الكميات مرة بالفضل ينقل الجسم من كل سها الى اخر دفعة في صبره والارض ما ثم هواثم
 لما مع التوتق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى الار لظهور تفاصيل
 المراتب وازمنة وجودها ويدل على نفي الحركة في الامور المتغيرة بالفعل سواء كانت كميات
 او كميات او جواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحداً فظاهر له لا حركة وان كان
 تيراً فذلك لكثرة سواء كان اختلافها بالاربع او بالعدد اما ان يكون غير متناهية وهو محال
 نمره كونه محصوراً بين حاصرين واما ان يكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور
 لا قبل الصفة اخذوا انقسمت الى امور متناهية ينقل الكلام الى كل واحد منها وهم جراً فيكون
 الارض سها غير متناهية وركب الحركة مما لا قبل الاقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء
 منى لا يتغيراً وكون البطل لخلل السكات اما الاول فلا نطبق في الحركة على ما فيه الحركة
 واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزءاً ظاهرياً ان تحرك مثله دائماً لازم تساويهما واكثر
 زمن كونه اسرع او اقل زمن انقسم ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة سكات
 وسبب بيان مطلقان الاربعين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبدأ
 والمنتهى احبب استداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض اتقسامات غير متناهية
 فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتناهية قايلاً لاتقسامات غير متناهية فلا يلزم
 تركب الحركة مما لا قبل الاقسام قلنا هذا غير مفيد اذا التذير ان الانتال الى كل من تلك الاحاد
 دفعي والماصل ان امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتدادها الوهوم
 منطبقاً على امر قابل لاتقسامات غير متناهية على رايه وان الكم المتصل سواء كان عارفاً

ع كلف كسود الذهب ليس المثل
 من التدرج لعدم التكون في اداء الحركة
 عليه من

٧- انهما لا يورداً الجسم انتقل من كم
 او كيف الى آخر كانهما فيهما حركة
 ولا حركة في نفس الامر لان ما بين
 الطورين من الكميات والكيفيات
 متناهية بالفضل لا كاخرا والمسافة
 والانتقال الى كل دفعة لا ارض
 قصير ما ثم هواثم تارة تارة تحققة
 ان الاصلان كل واحد فلا
 حركة وان كان كثر الا ان متناهية
 ضربه كونه بين حاصرين متكون
 الحركة من اجزاء لا تقسم وهو محال
 لاستلزامه جوارحه المتغير وكذا
 البطل لخلل السكات بخلاف الحركة
 الاينية فلا لزوم طينها واحد كذا
 لقبل جميعه اللوح المتصل حاصرين
 متناهية من

يحسم واحد كما في الحركة في الماء والاحكام مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لاعلى
 منفصل مناهي الاحاد سواء كان مروضه جوهر او كما تنصلا او كيف او غير ذلك وبهذا
 يندفع ما يترجم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها مروضه لما يشيل الانقسام لاني نهاية
 في الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا ثبت للحركة في با في القولات) يعني لادليل
 على ثبوت الحركة في الجوهر والمثالي والاضافة للملك وان يفعل وان يفعل بل لا يقام الدليل على انها
 اما الجهر فلاه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها
 دفعي لان الجهر لا يشيل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدرج وذلك لانه لو قبل الاشتداد
 قاما ان يتي في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه
 اولايي فيكون ذلك انفسه لاشتدادا وهذا مقوض بالحركة في الكيف وقد يمتحج بان التحرك
 لا بد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجي من امتناع وجودها بدون الصورة
 وتخصيصه ان الحركة في الصور انما تكون شتاق الصور على المادة بحيث لا تقي صورة زمانا وعدم
 الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل
 وجوبه ما سيجي من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها
 لولم يستعقب حدوث صورة اخرى وامام قبل من ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها
 لا تقع في زمان لان الصور لا تستدولان تضعف بل تقع في ان تغيرات الجواهر وتغيرتها بكيفية انها
 وتكبتها ويونها ووضاها تقع في زمان لانها تشد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار
 المحل الواحد الثابت بالنفس الى حال فيه غير متاثر تدل نوعيته اذا قيس ما يوجد فيه في ان
 مالى ما يوجد في ان اخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الاثنين المتطرين به
 ويقتدح حجبها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه تلك التجددات الى غايها
 ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك القساية
 فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال التجدد المنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
 عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي تبدل هوية المحل المتقوم
 بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم
 يكون هو هو في الماثلين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق ويرد عليه ما سبق مع اما
 تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مسخطة
 بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما التي فذكر في الشفاء انه لا بد للحركة من
 فلو وقعت حركة في المتي لكان للتي متى وهو باطل وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي
 الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعي ثم قال وبشبه ان يكون حالة كمال
 الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف ويكون الزمان لازما
 لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لتغيرها فان كان
 المتبوع قابلا للاشد والاقص فكذا الاضافة لذو بقية غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم
 استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي
 تابعة لمروضها في التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعي ثم
 قال واما ان يفعل وان يفعل فثبت بعضهم فيها الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان
 الشئ اذا انتقل من التبدل الى التخص مثلا فان كان التبدل باقيا لزم الترجع الى الصدين اعني
 لبرودة والصنفين في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخين بعد وقوف التبريد وينهما
 زمان سيكون لا محالة فليس هناك انتقال من التبدل الى التخص على الاستقرار وما يقال من ان

ي مد يسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا لانه جهة بنفس قبول الموضوع لتلك
 فعل بل من جهة هيته ذلك ما دل الى ان فتور القوة او اتصافه الزمنية او كلال الالة تكون
 يسيرا او يتبعه ذلك يحصل التبدل في الفاعلية فا توهم من التنزيح التدريجي ان يفعل
 نفسه اما هو فبقا يتم به العمل كما اتوهم ان يفعل بناء على تحققة فيما يتبعه الانفعال كالتقابل
 وهذا ما ظن في الوقوف على انها تتبع الحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة زاما
 في اقبال واتي في القابل بلقظ اما دون او يتبعها على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافة من
 عدم استقلالها لكونها من الاعراض التنبيه كافي في الجمع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة
 الى ما ذكره وامن التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة بمجرد كونها
 نسبة ولا امتنع بالاي والوضع بل معناه كونها تابعة لموضوعها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا
 بعد اثبات التضاد في الال والوضع وان يعمل وان يذم ان التضاد لا يمرض الاضافة
 لان الاضافات ما يوجب غير مستقلة باسرها فيحتاج ان يمرضها التضاد لان اقل درجات المروض
 ان يكون مستقلا بتلك المروضية واما كون الارضيات للاراد كالخارج للاراد الاضافة لما كانت
 طبيعة غير مستقلة بل تابعة لموضوعها وحب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة والالكانت
 مستقلة فيه (قال وما المهرج ٣) عني عن السرح (قال وما المهرج ٢) يريد انفسلم الحركة ارات
 الى الاقسام لثمة واما مطلق الحركة فيقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعة
 وان كانت العرضية لا تخضع من الاقسام لثمة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لمركبة جسم آخر
 فعرضية والا فلا كان محركها موجودا في غير الجسم المحرك فقسرية وان كان موجودا فاعيد نفسه
 فان كان من شأنه الشعور والقصد فارادية والافطية والاراد يكون المحرك في المهرج اعم من
 ان يكون حرا عنه او متعلقا به اذ ما في الخصوص كمتعلق النفس الانسانية ببلد انها والعوس
 المادكية باطلا كما هي في محرك الخرج هو طار الانسانية ويسيرة وتلك استدارة فان قيل
 رأى من يحصل المركبات كلها مسندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التفسير ام يكون
 المركبات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بل يرد بالمركبات حركت المسندة لتعلق الحركة معه كما
 يصح عنه وصفهم بعض المركبات بكونه احيايا (قال حركة النفس ارادية) قد اسكل
 الامر في بعض المركبات اها من اى قسم من الاقسام الثلاثة لاسيما البص فقد كثرت اختلاف
 الناس في انها طبيعة او ارادية وعلى المتقدمين فاذية او موضعية او كوة وكل من الله في تمسك
 عند كونه في الطولات سيما شروح الكليات ومن يقتصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فقول
 اما حركة النفس طارادية باعتبار طبيعة باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انها
 تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتكرر النفس من اربعة على ذلك الزمان
 وان يؤخره به بحسب ارادته كسها لالتحاق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو
 طار من حيث الحاجة الى مطلق النفس وارادي من حيث يمكن تغير النفسات الجزئية
 عن اوقات تقطيعها الحاجة ويكون وقوعها في تلك الاوقات على محراها اطيبي وهذا معنى
 ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان تعبر عن محراها الطبعي ولا ترضى
 بانه لا ارادة لانه يفرق ان لا يشي بسى شيء لان التسميع جعل المركبات الارادية لكي لا يفسد
 بآرائه ولا يندكر شعوره ولذلك قد تحرك الاعضاء بسبب الملاصق ببعض الاوضاع ويحكمها
 صداما جة الى الحك ولا يسر بذلك واما حركة النفو فظاهر انها طبعية اذ طبيعة النامي
 تقتضي الريادة في الاقطار وردود ابعاده وفوضه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين
 فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسم من خارج بل بما في القلب من اقوة لطبوية

٣- فان كانت الحركة في الطبيعة

تتحرك الذات كحركة الطبيعة والا
 بالحق من حركة رالها

٢- قال كان حار من ذاتت للحرك
 فالحركة قسرية والا فلا كان مع قصد
 وشعور فاردية والا فطبيعية

٧- من حيث ان كان قسرية ذاتها عن

او طارادية وان كانت طبعية من

حيث الاحتياج الى مطلق الحركة

الطبيعية كذا النبض ولا يصح

غير الاحتياج الى المطلق كذا النبض

الطبيعية ولا في ان طبيعة يكون

الطبيعية واردة بل بغيره وادعا

بلية ذلك في الباطنة المحركة

تت

وبيل الجمهور الى انها ممكنة وقيل بل وضعية وقيل كية فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون
الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا مساعدة او عابطة على ما صرح به قسما ذلك انما هو في
السلطان انصرفه واما الطبيعة النشائية او الحيوانية فمقتضات حركات الى جهات وغايات
مختلفة وطبيعة القلب والسريرين من شأنها الروح احدث حركة فيها من المركز الى المحيط
وهي الانساع واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانساع
تحصيل المحيط بل هو الوقوف وبمنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح لا من
الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين الامرين مما عايناه
لحظة فليحفظ فيماتق لاثار المتضادة من القوة الواحدة (قال ونهيم ؟) يعني هرب بعضهم من
الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بلذات في الاقدام الثلاثة وجعل طريق التسعة ان الحركة
اما ذاتية او طارئة والذاتية ان كانت على فنج واحد فيبسطه والافركة وبسطة اركات
تابعة لارادة ارادية كحركة الفلك والا فطبيعة كالحركة العابطة للبال من الهواء الحركة
ان امكن يكن من خواص الحيوانات فبائية كالتموج وان كانت فاما ان تكون تابعة لارادة وهي الارادية
كالسي اراوحي التسخيرية كالنسيم والعارضة اركان الحركة كجزء من الحركة فمصرية ارادية
او مكنية لا يقطع فرصية طبيعة والا فمصرية (قال ثم انه ٦) يعني ان الحركة الطبيعية في
السلطان المصرية وان كانت على فنج واحد يعني كونها الى الخير الطبيعي لكنهما قد تختلف
بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وسوطه اذا وقع فوق الهواء يسان ذلك
ان القوة الطبيعية ليست هي الجمعية المشتركة بين الاجسام والارزم ودوام الحركة
وعومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضروري تتحقق للمبطل بعد تحقق القوة ليست
ايضا الطبيعة لمخصصة بذلك الجسم والارزم ودوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة
بسطر مقاربة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فتتحرك الجسم طمعه طام تلك الحالة
الملائمة ويقف اطعمه عند الوصول اليه ثم لاحضا في ان الاحوال الملائمة بطسابع الاحسام
مختلفة بحسب اختلاف العناصر مثلا الحالة الملائمة للارض ان يكون تحت الماء والهواء والماء
ولما ان يكون فوقها وتحت الاخيرين وعلى هذا القياس من ههنا يختلف جهات الحركات
ولما كانت الحركة تطلب الحالة الملائمة لا مجرد الهرب من الحالة الغير الملائمة
كانت اولوية لجهة التي اليها الحركة طامرة ولا حضا في ان معنى طلب الحالة الملائمة ههنا
التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الهبات الارادية كما ان
الهرب من الحالة الغير الملائمة لا يصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتبين
من طامره اما القوى الموقوفة على لسور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول
في حيزه مثلا فديكون بخروجه قسرا الى مرق فيخرج عند زوال القسار الى تحت وقد يكون
بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية بجسم واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الى
وتارة الى تحت (قال المبحث الرابع ٣) اختلاف الحركات قد يكون بالجهة وقد يكون بالعوارض
واتحادها فديكون بالجنس وقد يكون بالوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف
بالاقسام فبغير في هذا البحث الى بيان ماهية الحركة وقد سبق ان الحركة تتعلق بالموت
فاتقوا على انتملة بثلة منها وهي مائية ومالية ومالية بمزلة الدائق يختلف باختلاف ماهية
الحركة وتعلقها بانتملة باقية بمزلة العرضي لا يختلف باختلاف ماهية الحركة بل باختلاف الحركة
لا يختلف هو بها ايضا فتبوا على ذلك لماذا اتحد المبدأ والنهي وماية الحركة اتحد الحركة بالوع
وان اختلف العرق او الحركة او الزمان لا يتنوع العر ضلت اولاد باب لا يوجب تنوع العوارض

٢ في قول غل النفر قسما آخر
سما في الطبيعة

٦ في الطبيعة ليست هي
الجمعية المشتركة ولا الطبيعية المتعة
مطلق بل مندرج الى حالة طامرة
فبها في حالها وهي مختلفة فلذا
يختلف جهات الحركة ويختلف
التوجه الطبيعي اليها فلا يستلزم

تعلق الحركة بما في اية والبال
يكون ذاتيا لا يوجب اختلاف فيه
تتوقف في الماهية وبما عداها
ولا يوجب الاختلاف نسبة
الحركة في الحرية فقط سبوي
المختلف في اختلاف الكيفية
هو في الاصل الى الولادة لذات
وان يتنوع فيها كتنوع امتثال
النفس في الحركات فلذا كانت
وحدة التوجه لوحدة العوارض
الثانية فبخصبة بوحدة ما سوى
الحركة متن

المسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالالسان والفرس وحصوله
 وثورين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لاثار للاختلاف بالقسم والطبع والارادة فكل حركة
 المساعدة للناظر طبعيا وللمبحر قسرا والطير ارادة لاختلاف نوعها واما الازمنة فلا تصور فيها اختلاف
 الماهية ولو فرض فلا يخاف في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتسك بانها احاطة للحركة واختلاف
 العارض لا يوجب اختلاف العررض ضيق للسبق من ان هذا يتعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي
 جعل الزمان عارضتها فانها هي حركة افلاك الاعظم واذ اختلف البدأ والمنتهى اختلفت الحركة
 وان كان مافيه واحدا ما في الاين فكل حركة المساعدة مع لها بطء واما في الكيف فكل حركة من البياض
 الى السواد على طريق التصغير ثم التصفير ثم التوسيع ثم التوسيع ثم التوسيع ثم التوسيع
 ثم التصفير ثم التوسيع وكذا اذا اختلف مافيه وان اتحد البدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة
 على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم
 الحمراء ثم السواد مع على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلة ثم السواد وما ذكر في المواضع من انه لا بد من
 وحدة مافيه وامنه وما اليه اذ لو اختلف مافيه اختلف النوع كالتسحق والشمس والشمس ليس على
 ما ينبغي لان هذا اتما يصح للتشغيل دون التعليل وكانه ارادة له يختلف النوع عند اختلاف مجرد مافيه
 كما يختلف عند اختلاف الامور الثلاثة مثل التسحق والشمس او كان الاصل كالتسحق والتبرد
 فيصحب الى السواد واما وحدة الحركة بالتشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى الحرك
 لقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضوع
 غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته من نقطة معينة منها
 الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غير هابط طريق الانحناء
 وكذا في الكم والكيفية الوضع لكن لا خفاء في ان وحدة مافيه هي وحدة الشخصية تستلزم وحدة
 مامنه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان ومافيه لانه لا بد من ان يكتفي
 بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون
 الا في مسافة معينة لا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والافيصوز ان يتنقل في زمان
 معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد
 الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز التولد والتلف والشمس والشمس في زمان
 واحد واما لو اريد للحركة فلابد في بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل اصلا
 قد هي بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب وحركة الماء في الحرارة
 بتلاحق التبريد واليابس من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل ائما يكون في امر آخر
 هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض والجزء لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه
 مجرد الوهم من غير اقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكررها باعتبار نسبتها الى الحركات فانه لا يطل
 احدتها الانصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها اتصالات بسبب الشروق والغروب
 والمساكنات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعني الاستعداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج
 او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستقرة الغير المستقرة فهو امر كلي والواقع بهذا الحرك
 جزئي فمما لا ريب في ذلك فلا تصور حركة واحدة بالتشخص واقعة بمركبين قلنا ان الظاهر هو الاول
 ومعنى كونه وهما به بصفة الاستعداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فاباضها التوهم موجودة
 في الخارج لكن على التعبد والاقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا
 المجموع الوهمي قد قصد بالتشخص مع تعدد الحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفواصل
 وبعضها بفاصل آخر لكن ميل الامام الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى

التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان وبصير واحد بالشخص
 بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فمقد وصول المحرك اليها
 يعرض لذلك الحصول في الوسط انصار حصولا في ذلك الوسط وصبرونه حصولا في ذلك
 الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر واقابل
 عارض من عوارضها وبإس الحصول في الوسط امر كلي يكون له كثرة عديدة لان ذلك المثل يكون
 لو كان في المسافة كثرة عديدة حتى قال الحصول في هذا الحد المسافة غير الحصول في ذلك
 وبإس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالتفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع
 والزمان لا تكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالحظ الواحد وذلك لان المتغير
 في الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم ان هذا ما عدى في هذا الموضوع
 المشكل الصبر انت خبير بما بين طرفي كلامه فان قيل كيف جازا لاكتشاف بوحدة الموضوع والزمان
 وما فيه في الوحدة الشخصية دون التوحيده حيث احتج الى اعتبار وحدة مائه وماله ايضا قالان
 المتغير في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفي وحدتها نوعية ووحدةها بالانواع
 وظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص تستلزم وحدة مائه وماله ووحدة بالتوحيده لا تستلزم وحدتها
 بانواع كافي النوع الذبول والتسخن مع التبريد والشد مع التليين ونحو ذلك بني ههنا بحث وهو
 ان النوع في الحركة وما فيه وماله وما له طاهر في الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة لبدن
 الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان السب والوضع الفوق وامافي الابن
 فشكل لانهم يحملون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء بمختلفتين
 بالتوحيده لا اختلاف مائه وماله دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة هي الاستقامة واخرى
 بينها على الانحناء مختلفتين لا اختلاف ما فيه دون مائه وماله والحركة على الاستقامة بمنتهى
 ويسر فسرعا واكثر متعة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور الثلاثة فلم يمتدوا في هذا الاتفاق
 والاختلاف بحال طابع الاجسام المحيطة بالتحرك بالبحال الايون انفسها وظاهر ان كون الابن
 الذي للبحر في اسفل الهواء مختلفا بالوضع لا بالاي في اعلاه وكون الابن التي في الاوساط
 متفقة بانواع تحكم اذ لا تفاوت الاقرب من المركز والمحيط وهو امر عارض وراخذ مجموع
 المحروض والارض وجعل نوعا فله ثابت في الاوساط غايه انه لا يكون على تلك الغاية من القرب
 والبعد وكذا الكلام في الابن التي تنزب على استقامة المسافة او انحنائها والتي تنزب
 على الاستقامة بمنتهى ويسر فسرعا فان الاختلاف النوعي والما في فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن
 في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي اشتداد متصل وقد تفرع عنهم المناسبات
 والخصي نوعان من الكم لا استقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا
 توصف في ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المتتابع على الحركة لانه واحد
 لا يميز فيه له الكثير ولا النقص بالتفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين
 وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأ والمنتهى وهما متقابلان تابل التضاد وهذا
 التدرج كما في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من جسم
 الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط وشبههما
 في جهتين حقيقتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات
 اعتد ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة بمنتهى ويسر (قال
 واما ان وحدتها بالجهة ٧) وذكر ان الوحدة بالجهة بالحركة لا تكون بوحدة ما جسا على النقطة
 حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والابن والوضع اجناس مختلفة وحركة القو والذبول

٧ بوحدة ما فيه حتى ان الواضع في كل
 مقوله جعل معنى الحركة يتم بتبدل
 عن ترتيبها فاسفها على ان طاعت
 مطلقا فليس هذا المانع
 في كل بل انما يقال عليها
 بالاشكال لا اشتراك
 فيه

والاضطرار والتكاثر جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان تضاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في لفظي المال ثم يتناول على ترتيب اجزاس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس حال ونعته الحركة في الكيفية المحسوسة ونعتهما الحركة في البصريات ونعتهما الحركة في الالوان وهل هذا التقسيم لاخفاء في ارهذاته يصح اذ لا يمكن مطلقا الحركة جنسا لمعناه بل يكون مقولة الحركة على الارباع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلقا شاملا او بالتشكيك فيكون المطلق ههنا تقاسما لذاتيا والاول باطل لئلا ماض في الوجود كيف والا غير التدريجي الذي هو حاصل قراهم كالاول للمعروف من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل والالتاني اخص التشكيك فذهب اليه الكثيرون تحسبا بان الحركة كمال اي وجود الشيء شيء من شئله ذلك لوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لا كبرى لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ماض في هو عليه من الافراد ومنه آخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اول او اقدم او اشد في كونها حركة بل لو لم يكن في الاوصاف بالوجود كالعدد يكون بعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك تاما الى الوجود فان قيل على تقدير انواط لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون ههنا كمالا لشيء فلهذا ماض له بعد غيره فبعد اما العدد فلا يعقل من الحركة في الكيف مثلا ان تعبر على اربع من كيفية الى كيفية واحدا من الافادة ملان القول بان الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة ماضه انما يتم اذ ثبت عدم جنسية مطلقا الحركة ولا يكتفي بعدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها زادت المقولات على المقولات لانها لا تتناهى يكون جنسا عاليا بل يربطها كبر فوق المقولات الاربعة فيبطل كونها احنا ساتالية ويحاسب بالعلم لجواز ان تكون من مقولة ارسطو على ماض مع وقوعها في المقولات الاربعة باهي الشئ ذكرنا انما يلزم ماض لو كان الحركة الواقعة في الكم وفي الكيف وفي الكيف وفي الاربعة من الاربعة وفي الرض من الوضع فانه يتحقق حيث يكون مطلقا الحركة مندرجة تحت شئ من المقولات العشرة لامتساع اندخالها من اوار من ان الوحدة الجنسية لا يصح في عليها انها بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية فانه في الحركة كمال وجهه او لا ينافيه كون مطلقا الحركة جنسا (قال واما تضادها ٢) لاحفاء في ان اختلاف احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقة بها فتضاد الحركة ليس لتضاد الحركة لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع ماثل الحركة كحركة الحار والبارد مثل الماء الى الماء او يكون واحدا مع تضاد الحركة كحركة جسم من الماء الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية نوره الى بؤله وبالعكس او من اتصاله الى انكساره وبالعكس والتضاد بالحركة فلهذا مع تضاد الحركة كحركة الصاعدة والهابطة والبارقة والقصيرة والطبيعية المتضادين وتضاد هاهنا اتحاد عرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا لارادة او بالقسر والتضاد الزمان لا ليس فيه اختلاف باقية فضلا عن التضاد ولو فرض تضاد العناصر لا يوجب تضاد المروضات ولا تضاد ماضه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتصال ماضه وكذا لنسود والبياض عند اتحاد الطريق فتميز ان يكون تضاد الحركة تضاد ماضه وما عليه وتضادهم قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية القوة التي في طبيعة الجسم الى غاية النور وبالعكس من الانصباب الى الانكسار وبالعكس وما يقال انه لا تضاد في الحركة الوضعية مختص بالاستدرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من تضاد بما رضى كون احدهما في غاية اقرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا انتهى فان قيل قد ذكرنا ان تضاد العناصر لا يوجب تضاد المروض كيف اوجب تضاد عارض به من ماضها في الحركة

فلهذا تضادها وما اليه بالذات

كثير من الامور وقصورها
او بالعرض كالصعود والهبوط
مادة من المبدأ في القوة والصفة
وهي من المبدأ في القوة والصفة
التضاد بين ماضه وبالعكس
الاستدرة وذكروا ان التضاد
بين الاربعة من الوحدة حتى القوة
طبيعية لان ماضه متعلق
الاضطرار والاضطرار على تارة
والاضطرار في غاية المحال
منه

تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرد وعلى الإطلاق لا يوجب تضاد المروض
واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المروض او على ما يتعلق به
فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما على
الصاعدة والهابطه امران وجردان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة كونها
نوعين من جنس يتبعهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من الصاعدة الى
نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا يطريق الصعود والهبوط فانها حركتان واحدة وبخلاف المستقيمة
والعكسية او العكسيتين وان كانت احدهما فوق والاخرى تحت فانها حركتان على غاية الخلاف لان
كل نقطتين قسما عبر متناهية والعظمى اشدا تحناه فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعبروا على الانحاء لانه
لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد فاقفه اشد مخالفة منه وههنا موضع بحث الاول
ان القوس التي تماس بحجب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان تكون ضد الحركة
المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثاني ان الصاعدة والهابطه المستقيمتين ايضا قد تكونان
على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى التار والهبوط منها الى انظر ههنا الصعود
الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود
الثالث ان طاهر كلامهم هو ان المتعسر في تضاد الحركتين تضاد مبدئيهما وتضاد
متنهيهما جيبا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان
متضادين لانعدام المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لانعدام المبدأ وقد صرح
ابن سينا به لان تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما متناهيتان
الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليسا على غاية التباين
لان البعد بين حركة السار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه
عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الا بزيادة الا بين الصعود من المركز الى المحيط
والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبره ههنا في التضاد من غاية
التباين وكون ضد الواحد واحدا وهم يصرحون بان حركتي الجرعوا وسلا بانفسر والطبع
متضادتان والجواب ان تضاد الحركة تضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فیهما
اذا الحركة حيث شذ بل من حيث التوجه فيتمت بحال الجهة وجهتا العلو والسفل متبترتان بالطبع
مختلفتان باتوجه متضادتان بمعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عن مختلفات سائر الجهات
الرابع ان الامام قسما اعتبر في تضاد الحركة تضادا للمبدأ والمنتهى من حيث وصف البداية والنتيجة
وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الدائين اذ لو لم يعرض للتقنين كونها
مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بمبدأ واجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان كونها
موجب تضاد الحركتين تضاد مبدئيهما وتضاد متنهيهما لان تضاد المبدأ والمنتهى قلنا
الكلام لان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطه مبدئيهما متضادين لكون
مبدأ ومتنهيهما للصاعدة وكذا متنهيهما هما لكونهما مبدئيهما ومنتهى للهابطه فان قيل فيلزم التضاد
بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بان المستقيمة ايضا كما
اذا تحرك جسم من اول الجمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الجمل بحيث يكون مر الحركتين على
الجمل والثر والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويحقق البداية والنهاية بالفعل فلا يتدفع
بما قبل من الحركة على التوالي لان تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلاهما متساو مثل ما فعل
الاخرى لكن في الصنفين على التبادل مثلا المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالي يكون
مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدى على خلاف
التوالي يكون مسافته الجوزاء والنور والجمل والموت والدلو والصعود بالعكس فقد قل كل

انلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الجسم مع ما يتغير من حركة طلال الاشخاص
 وانما قد يفهم لان الظل عرض لا حركة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعني الضوء الحاصل من
 مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتفاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا
 فشيئا فيرى كانه متحرك الى الازدياد وكحركة طروق الرعي اعني لدائرة العظيمة والصغيرة
 وكحركة الشعبين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذي الشعب الثلث عند رسمها الدائرة
 العظيمة والصغيرة واجب بل لا يلزم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الاعكاس عقلا وانما هو عادي
 يجوز ارتفاعه بان تتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غايته انه يلزم امتلاك
 الرعي والفرجار وهو ملزم الثاني ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بسرأطها
 والموانع مرسومة والامتنع الحركة فلو وقع في شاة ذلك سكون لم يخلف العلول عن تمام
 العلة وهو محال واجب بان المؤثر في الحركات بل في جميع المبكسات قدرة اشغال المتحركة
 ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله غايته الامر ان يجمع الحركات
 تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد العبر الثابت انه لو كان البطء لتعدل السكسات زمن ان لا يقع
 الاحساس بشي من الحركات اني تساعد في عالم المعاصر كمدو الفري وطيران الطائر ومرو
 الهم وغير ذلك الامثلة بسكسات هي امتناع الآه واللازم طهر الانتفاء وجه
 الارم ان تلك الحركات لم تقطع في اتيوم بل كانت الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى
 العالم الاعظم الذي يتم في اليوم بليته دورة بالمس في قدر محوس وبالجملة في غاية الصغر
 وذلك الحركات في غاية البطء يعلم ان نحل حركة القوس مثلا سكسات بقدر زيادة حركة
 الفلك الاعظم على حركته ويكون الحركات مع ورة لا يحس بها اصلا فيرى القوس ساكنا
 على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكسات تلك النسبة فيرى ساكنا امتناع
 الاف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدما عدهم لكن لاحفله في ان الجسم قد يرى
 ساكنا وقد يرى متحركا ويعرف الحس بين الحالين واجب بان تغفل السكسات بين الحركات
 وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين زمتها بل صارها منزلة شيء واحد الا ان الحركات
 لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا بهر السكسات وتغفلها وان كانت السكسات
 في غاية الكثرة فيرى القوس متحركا على الدوام ولا يخفى على المنتصف قول الادل وضعف الاجوبة
 (فالم كل من السرعة والبطء قابل للنسبة والضعف) لاحفاء في ذلك لكل من يتوهم ان احد
 حتى يتحقق حركة كسر سرعة لاحفله من البطء وبطئية لاحفله من السرعة بل لكل حركة
 خط من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع وفيه تردد والاعجاب بامولها
 هو الثاني لان الحركة لا تكون بدور زمان وساعة اي امتداد بل هي الحد في المقولات الاولى
 وكل منهما ينقسم الى النهاية وكل حركة تعرض فهي بالنسبة الى ما هو ابطأ من المسافة في ضعف
 ذلك الزمان بطئية وبالنسبة الى ما ينقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة بسرعة لكن ميل
 الامام الى الاول ممكنا لانها اولم ينتهي الى حد لما كان بينهما غاية الخلاق في ينقطع التضاد
 فلم تصور البدة والضعف اكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتوهم بان اتسام
 الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض
 وحينئذ يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة
 وهو ايضا ضيف لان تلك السرعة بطئية بالنسبة الى ما ينقطع في ذلك الزمان ضعف تلك
 المسافة وتلك البطئية سريرة بالنسبة الى ما ينقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان ثم
 لما كانت الاعداد متشابهة فقطع اطول مسافة في اقصر زمان وبما يتخلو من البطء واما كون

٢٠٣
 يعني ذلك الاحكام كرية
 ١٠٠٠ فيل الامام الى الاول
 ١٠٠٠ لان الله في الدنيا بالسرور
 من

حركة الفلك الأعظم اسرع الحركات فاما هو بنسبة الى ما هو في الوجود دون ما في الامكان
اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان (قال المجتهد السادس ٢) ذهب بعض
الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستغيتين زمنا يسكن فيه التحرك سواء كانت
انسانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية
اما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فبما فيه العيريد وهي انه لا اتصال
لنوازل الزوايا ولا انعطاف لبست على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الانسانية التي
تعمل نقطتها في نقط زوايا الرجوع واللاتي تعمل نقطتها في نقط زوايا الانعطاف والعبرة في احتياج
الفلاسفة ان الوصول الى النهاية اتي اذ لو كان زمنا في نصف ذلك الزمان اما ان يحصل
الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول
وكذا الرجوع اعني ابتداءه الذي قد عبر عنه باللاوصول واللاماسة والمباينة والمعارفة فلا يرد
ما قيل ان كلا من ذلك حركة وهي زمانية آتية ثم الا كان متعبرا عن ضرورة فان لم يكن بينهما
زمان لم تنال الاثنتان فيكون الاستداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متألفا من الاثنتان وهو مطلق
على الحركة المطبقة على المسافة فليزم وجود الجزء الذي لا يتغير واذا كان بينهما زمان
واحد فحركة فيه تعيين السكون ولما كان مع ضرورة تعابر الاثنتان طاهرا بناء على جواز ان يقع
الوصول واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد
مشترك بين رمايهما كالقطة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من
اجتماع القضيض اعني الوصول واللاوصول في شيء لان مضاه ان يصدق على الشيء انه واصل
وليس واصل لان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لاوصول كما يحصل للجسم
الحركة والسواد الذي هو لاحركة قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما تصدر
عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها من علة من حد ما عرفة الى حد آخر وبلا وهي العلة
للاوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الاتصال فيكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل
من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث
الا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن
واحد ولا سخالة تنال الاثنتين يكون بينهما زمان يكون عديم الميل فيكون عديم
الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة وجبة
للاوصول لامتداده للزمن بقاؤه معه ان الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة القطة للخط فلا تحقق له
في الخارج ما لم يقطع الزمان واعما هو موهوم محض بما يفرض للزمان من الانقسام فكيف
يجمع فيه الوصول والرجوع وان اردتم به زمنا لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا تم نصارى الى المبلين
لجواز ان يقع في آن واحد بحسب ما له من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا تم استخالة تنال الاثنتين
بهذا المعنى وانما يستحيل لو لم يمتد وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء في
ضغف المنع الاول وفي انهم يمتنعون بالان ما لا ينقسم اصلا حيث يدلون استخالة تنال الاثنتان
باستلزامه وجود الجزء وكانهم يحيطون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيya في تحقق الآن
اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بأنها
آتية لازمانية فان قيل ما بال تحقق الآن لم يمتد وجود الجزء وتنال الاثنتين استلزامه فليسا لانه
على تقدير التالى يكون الاستداد الذي هو مقدار الحركة المطبقة على المسافة متألفا من الاثنتان
زيادة واحد واحد ولا كذلك بتحقيق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حاصل فيه حلول السريان
وهذا كما كان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفا من نقط تستلزمه وقد يقال لو سمحت

١ فهم بعضهم ان بين كل حركتين
مستغيتين زمنا يسكن فيه التحرك سواء كانت
الوجودية غير ذلك الرجوع والرجوع
تعمل نقطتها في نقط زوايا الرجوع
الا في المستلزم لوجود الحركة
وحيت لاحد بين الوصول
الوصول في السكون والمباينة
لقد قسم امتناع المستلزم
بالنسبة الى نقط الزمان التي لا
في بدو به زمان فيقسم الله الوهم
وحيد لا يتم نصارى في الوصول
والرجوع ولا استخالة تنال الاثنتين
لما انقسم على الحركة مستغيتين
اذا ارادوا ان يقطع الزمان
الوصول في آن واحد
للاوصول في آن واحد
لا حيز او حيز في زمان السكون
في بدو الزمان
حيزا مع حيزهم من

الحجة المذكورة لم تنل الاثبات او تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على الجسم
منضودة او كان للحركة لياحم المسافة الابتدائية نقطة على التوالي كما اذا ادركت على سطح
مستو او دركها على دوائر فوق سطح مستو فان الوصول الى كل نقطة بمثابة ان الوصول
عنه فيجب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة فخص بهم
فلا تخفى النقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فقد خفت لها نسبة فله لا بد من ذلك
في المسافة ايضا لانها فيها عليه وفيه نظر لا يخفى (قال وزعم الجاني ٩) يعني انه ثبت السكن
بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الجهر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده المتجلب
اعني الميل القمري يغلب اعتماده الانلازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف بمصاد مات
الهواء الخروقي الى ان يغلب الانلازم فيرجع الجهر هابطا والانتقال من اعالية الى انعطوية
لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكن اذ لو تحرك فاما قصر او طعنا وكل منهما ترجح
بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزيم التعادل فليكن في ان الوصول لا في زمان بين ان الوصول والرجوع
يكون الجسم فيه ساكنا على ماهو المدعى وان سمي عدم الحركة في الانسكوتا كان معنى الكلام
ان الحركة الاولى تنقطع وتندم فتحدث بعدها حركة اخرى وهذا كما لا يتصور فيه نزاع
(قال الخبير المانع ٢) اي القائل بعدم لزوم سكن بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لم ينته الصاعدة
القمري في الزمان سكن لم يبقاؤه من غيرته هبط و هو طرته لاسبب لضعف القاسرة الا صاعدة
الخروقي وهي متعبة عند السكن واجب بالنظر الى الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف
بحسب الذات ولهذا تكون حركة الجهر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سينا
من انه لو لم يصاد مات الهواء الخروقي للقوة القمري لواصل الجهر الى سطح الفلك في حيز النزع
لثاني انه لو لم يكن اما سكنا طايها وهو ظاهر البطان واما قصر الى التقدير عدم القاسر الى السكن
واجب بان تعادل القوتين فاسر الى السكن الى ان تغلب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة
مسككة للجسم في بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين ينظر ما قاله الامام ان هذا السكن
لما كان ضروري الحصول لم يستدع عنه كسائر احواله الثالث انه لو لم اضطررة تعادل القوتين
او اضعافه تنال الى ان استع كونه في زمان ما لان كل زمان يفرض فاقبل منه كاف في دفع تلك الضرورة
واجب به فيع في زمان لا يقبل الانقسام الا بمجرد الزعم لانه لدى يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكن
وبعضه لا لاربعه يستلزم وقوف الجبل الهابط علاقه الحردة الصاعدة واجب بان الخردة ترجع
بمصادم فروع الجبل فسكونه يكون قبل ملاقة الجبل فان قبل قد ساعد ان الملاقة كانت حال الصعود
دون الرجوع كافي السهم الصاعد بل كافي حركة البدائي فوقه فله نعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا
الملاقة قبل الوصول فوقه وقوف الجبل مستبعدا مستحيل (قال البحث السابع فيكون للجسم حركتان
جهة ٧) واحدة كالنهر في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ فتد
الحركتين والى جهتين متقابلين كالنهر في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين
فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا في البدأ وان كان فاما الحركة السفينة فبى بطيئا او حركة
الشخص فبى راجعا وعلى هذا تبين سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه الى جهته
غيره متباينين كالنهر شمالا في سفينة تجري شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك
الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا في سفينة تدفع شمالا في ماء يجري غربا وبحركة
الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما يشتهي الحركات (قال البحث الثامن
السكون ٢) يقال الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الابن فتعني حفظ النسب الحاصلة
لجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستغرا في المكان الواحد واما في الثالثة الباقية فتعني به

١- اني صودر البرزخية اعتمادا على المتجلب
على الارض وهو له الفلسفة ومنها
اللة قداما يقتضى السكن -
بمعارج الذرج بل معارج والواب
اللة سلم التعادل في كل الوصول
واللة السكن بمعنى عدم الحركة
في كل ما لا يتغير في سنين
٢- بل لو لم يكن هذا السكن لزم منه محال
اللة اوله لبقاء التعادل فلهذا ان
اللة وانما كانت لضعف قوة الهواء
اللفظ الثاني وقوة لا من سبب
اللة بل هو ان التقديرين في القصر
واللة الثالثة وقوة لا في باسعين
اللة ان ليس يتقابل في كماله
وقوف الجبل الهابط باللة
اللة الصاعدة ورة اللول بان
اللة في دفع اللة في القاسرة
اللة فيجب الذات و ليدانها
اللة البرزخية القرب من الارض
اللة التي بان تعادل القوتين
اللة في القرب في ثبات
اللة في انقسام المدعى في الزمان
اللة في حيز مبادية حركة الجبل
اللة في ان في حيز ان وقوفه مستعد
لا مستحيل متن
٧- فيجد من ان ان قد هاد
الى جهتين متقابلتين فيبعدا لغيره
فضل احدا على الاخرى ان
كاف في الاكسبون او شرفا بل في
اللة فيكون في ذلك حين لا
اللة الى جهات فيجزم سطحها
اللة الزواجات متن
من حفظ الشد في غيره حفظ
في ان الزواجات فيل مستط
اللة من شأنه مستعد
متن

فقط النوع الحاصل بالمثل من غير تفسير وذلك بان يقف في الحكم من غير نحو ذبول وتخلخل
تكتف وفي وكيف من غير اشتداد اضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا
شي امر وجودي مضاد للحركة وقد براده عدم الحركة عن شانه فكونه متقابلا للمدم
الملكه وقيد عامس شله يفرج عدم حركة الاعراض والفسادات والاجسام في انبعاث الحركة
وانتهائها بل في كل آن وكذا الاجسام التي يتبع خروجها عن اجازها كليات الافلاك والناصر
فالامام وس الاجسام الخلية عن الحركة والسكون الاجسام التي لا تعاضها ما يحيط بها اكثر من آن
واحد كالجسم الواقف في الماء لئلا يغرقه ليس يغرق لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجية
ضد ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه نظر (قال ثم له مقابل الحركة ٩)
لا خلاف في مسايل الحركة والسكون واقفا الخلاف في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة
فانما يابل السكون في المدا أو المنتهى او كلاهما واد اعتبر السكون في المكان فانه يابل الحركة
منه او يابل او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد انتقال عليه نعم لو اراد بالسكون المقابل
الحركة ما يطرا على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرا عليه الحركة فهو السكون
في المبدأ وكذا في جانب الحركة ما ما يطرا على السكون هو الحركة منه وما يطرا عليه السكون
هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكال الشيء لا ضابط له وان الحركة
تأدى الى السكون في المنتهى والتي لا تأدى الى مقابله فردد مع صري الاول وكبرى الثاني
فان لسكون كمال المحرك والحركة تتهي الى عدمها وهو مقابل قطعا واما ان يخبر
ايها بل السكون ليس عدم آية حركة اتفقت والافلاك تتحرك في مكانه فلا من جيب عدم
حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأ في فيه الحركة والحركة في المكان نفسه
مقارنة المكان منه وذلك بالحركة ضد لا بالحركة لافسوسها بل السكون عدم الحركة في مكان ما يعني
عدم السكون لا يتحرك في شيء من الامكنة وقابل الحركة في مكان ما (قال وقضاد السكون ٤)
لنضاد ما فيه الاضادة فيه بضاد الساكن والمسكن والزمان على عامس ولا يتعلق بالسكون بزمانه
وما اليه قوله ويكون اي السكون طبعيا كسكون الحجر على الارض وقسرها كسكونه معلقا في الهواء
او اراد يا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبعي كما في الحركة
ل يند الى الطبيعة مطلقا لا الجسم اذا دخل وطبعه لم يكن له بد من وضع معين لا تغلب
مضادة ولا يتصور في السكون تركيب وانما عرض البساطة والتركيب للحركة كما مر في البحث
اسبق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قد لا يابل هو واحد
فانتموا في عدد في علته والحقيق انها الطبيعية فقط واثرا لارادة فلا رايته الى الحركة فالكلا
ن الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام هذه السكون ضد عدم رجحان هذه الحركة وهذا
لاف الحركة فانها لما كانت تغلب الشدة والضعف جاز اجتماع عشرين على حركة واحدة
يا في الحجر المرمى تحت طسارها بما ليست من التركيب في شيء وانما هو اشتداد (قال الفصل
الخامس ٦) الاضافه التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تغلب
الانقياس الى نسبة اخرى معقولة بالية الى الاول ويسمى هذه مضافة قيا والمجموع المركب
مها وس مروضها مضافا مسهورا وما يقع في الواقف من ان عس المر وض ايضا يسمى
مضافا مسهورا بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى له شيء له الاضافة
على ما هو قانون للغة والحكماء تكلموا في هذا الباب اولوا في المضاف السهورى لان الاطلاع
في ادى النظر على المركبات سهل وقصر والمضاف على ما يعم الحقيق والشهورى مما تكون
ما هي معقولة باقياس الى العبر واراها بالتأثير من آخر تكون ما هي معقولة باقياس الى الاول

٩ - منه واليه جميعا اذا خص

المتأخر بما يطرا على السكون في المنتهى
عليه السكون متن

ع كوني لثبات ما فيه فادكون في ذلك
١١ على ١١ ١٢ اولى الخواص
البرودة وتكون طبيعا وقدر
١٣ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
على الاطلاق ولا يصح في القول
نوله فكيف الامكان في الكون
طبيعى ولا ارادة قوله لثبات
متن

٧ - في باقي الاعراض
١٤ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
١٥ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
١٦ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
١٧ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
١٨ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
١٩ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٢٠ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٢١ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٢٢ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٢٣ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٢٤ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٢٥ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٢٦ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٢٧ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٢٨ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٢٩ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٣٠ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٣١ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٣٢ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٣٣ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٣٤ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٣٥ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٣٦ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٣٧ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٣٨ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٣٩ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٤٠ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٤١ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٤٢ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٤٣ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٤٤ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٤٥ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٤٦ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٤٧ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٤٨ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٤٩ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٥٠ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٥١ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٥٢ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٥٣ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٥٤ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٥٥ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٥٦ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٥٧ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٥٨ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٥٩ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٦٠ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٦١ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٦٢ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٦٣ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٦٤ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٦٥ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٦٦ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٦٧ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٦٨ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٦٩ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٧٠ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٧١ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٧٢ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٧٣ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٧٤ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٧٥ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٧٦ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٧٧ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٧٨ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٧٩ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٨٠ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٨١ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٨٢ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٨٣ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٨٤ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٨٥ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٨٦ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٨٧ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٨٨ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٨٩ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٩٠ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٩١ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٩٢ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٩٣ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٩٤ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٩٥ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٩٦ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٩٧ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٩٨ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
٩٩ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة
١٠٠ اولى في سكون الطبيعى هو الطبيعة

وهذا معنى ذكر النسبة فيخرج سائر الاعراض لتسمية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى المعيار ان تعقلها
لا يتم لان تعقل حتى ان تعقل المضافين مما لا تقسم لاحدهما على الآخر فيخرج ما يكون تعقله
مستلزما ومستغنيا لتعقل شيء آخر كالمرويات البنية الوازم على ان هما انما يتوهم وروده اذا كان
تعقل الوازم اجمعا مستلزما لتعقل المرويات وما ذكر في الموافف من انه ليس معنى قولهم تعقل
ماهية بالقياس الى المعيار بلز من تعقله تعقل الغير فان الوازم البنية كذلك محمول على حذف
المضاف في ملامات الوازم او على ان ذلك اشارة الى التغير بمعنى ان الوازم البنية من قبيل الغير
لذي يلزم من تعقل المرويات تعقله وان لم يكن اللزيم مضافا (قد رعد و٧) اي الذي ذكرنا
من معنى ذكر النسبة هو معنى وجوب الانكاس اي يحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر
من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب واما اننا لم نصبر الجينية
لم يتحقق الانكاس كما ذاقيل الاب ابوانسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان
اب وطريق معرفة الانكاس ان ينظر في اوصاف الطرفين فما كان بحيث اذا وضعت و رقت
غيره بقيت الاضافة واذا رقت وضعت غيره لم تنق الاضافة فهو الذي اليه الاضافة مثلا
اذا غمرت من الان السرة مع ثني سائر لصفات بل لدانيات كان الاب مضافا اليه واذا رقت
البنوة مع اعتبار البو في لم يتحقق الاضافة ثم الانكاس قد لا يتر الى اعتبار حرف النسبة
كالعظيم والصغير وقديمه قداما على تساوي الحرف في الجنتين قولنا العدد عبد للولي والولي
مولى للعدد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بانطوم والعلوم معلوم للعالم قانوا وعدم الافتقار
الى هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف لغرض موضوع وقبه نظير (قالوا في التنزيل) يعني ان النسبة
التي هي المضاف الماشق قد تكون متوافقة في الجنتين كالاخوة وقد تكون متضادة كالاموة
والبنوة والاختلاف قد يكون محمولا على المضاف او لا نصف وقد لا يكون كما في الزائد والساقص
والزبير عن المضافين قد لا يتر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لغرض موضوع
يل باضحي على الاضافة مثل الاب والابن والصدو المولى وما شبه ذلك وقد ينظر وذلك
حيث ياتي تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جاح الطير في بصره بدى الجاح وفي لمضاف
كلم العالم في بصره بمالعالم وعروض الاضافة قد يتر الى حصول صفة في كل من الطرفين
كأما شقة الى الادراك والمشوقية الى الجمال او في احدهما كالحالية الى العالم بخلاف المعلو به
وقد لا يتر الى الاكلا في المتيناس والانسرفان الانصاف بذلك لا يكون با غير صفة حقيقة
في شيء منها فان ايس منها يكاد تكون لمضافات مختصرة في قسام المعادلة والتي بلزادة والتي
بالفعل والاعطال وبصدره من القوة والتي بالجملة كمالا والتي بلزادة فاعلم انكم كاي لم وما في الف
مثل القاهر والعالم والمائع وقدر ذلك والتي للفعل والاعمال كالأب والابن والاضلع والمقط
وما شبه ذلك والتي بالجملة كالم والمعلوم والحس والحسوس فان يذهب محال كما فان العلم بحسب
هيئة لطول والحس بحسب هيئة الحسوس على ان هذا لا يضبط تقديره وتحد يده هذه صيغته
وة بقولها في المرافف هكذا تكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالأب والابن والقاهر والمائع
وفي الفعل والاعمال كالضلع والكسوف في الجملة كالم والحس وفي الاتحاد كالجمارة والمناسبة
(فا وعرعره) اي لاشقة كل واحد دفا واجب كادول والحرر كالأب ولهم كالأقل والاكيف
كالأحر والابن كالأعلى والتي كالأقدم والاضافة كالقرب والوضع كالاشد انتصبا والمك
كالأكسى والعمل كالأقطع والاعمال كالأشد نهجا (قال وتحصلها بكون بالاضافة الى المروض ٣)
يريد ان الاضافة ليس لها واحد مفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتخصصها
بخصيص هذا الملم في وهما معنى تنوع الاضافة وتخصصها فان المتبادرة مثلا موافقة في الكيفية

وجوب الانكاس والافكاس
قوله ان اعتبار حرف النسبة
والجاء
قوله ان النسبة هي التي
على ان المولى مولى للعدد او لا
على ان المولى مولى للعالم

والانفاق لا يتر وقد تنافذان
والبنوة والتدبير عن الزائد
في الاب والابن ولا يتصور
بلية الا انما هي مثل الزائد
في الرأس وروحه لا يتر
سعة في المرفق كالحاشق
المشوق ادى احدهما للعالم والعلم
لو لا كالبين واليار

موجود كادول الاصله والاقلى
والاقل والاقدم والاقرب
انتصبا والاكسى والاقطع
تخا من
جاءت للمقالة هي العارضا

في التحصيل والاختلاف والمجهر
والقديم ضدًا خارجًا موقوفاً
والمتناهيان من التقدم والتأخر
المتناهيان من التقدم والتأخر
الافلاك من الموشين

وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من الحقوق والاضافة كالكيف الموافق
فانما هو شئ ذو اضافة لاضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هي الامر الذي يمرض له التفتد
والحق اعم المضاف الذي لاماهية له سوى كونه مضافاً للمجموع المركب والا لما تحصر
المقولات بل كان كل منتق من المرض مقولة (قال وينكافاً الطرفان ٣) يعني ان الاضافة اذا كانت
في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فطلقة مثلاً الضعف
العدد في على الاطلاق بل انما الضعف العدد في على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد
كلار بمة مثلاً بل انما نصفه كالاشين وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوماً وما بقوة
او بالفعل بحسب الدهن او بحسب الخارج كان في الطرف الاخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر
متضيقان مع انهما لا يوجدان معاً قلنا التضاييف اعلموه بين مفهوميهما لاذلتيهما بل بين
مفهوميهما المتقدم والتأخر وهما معاً في الزمن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد
كل منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعلم والعلم
وقد ينتج كل بدون الآخر كالملة مع معلولها الخاص (قال هذا) يعني ان ما ذكرنا ان كان مشعر ايمان
الاضافة قد توجد في الخارج لكن جهه وان التكلمين وبعض الحكماء على انه لا يتحقق لاضافة
في الخارج تمسكاً بوجوده الاول انما لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل
اضافة بينهما وبين المحل مقامها حاله فيها فيقول الكلام اليه ويلم التسلسل في الامور الموجودة
لثبات انما لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف
وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ما قال من انها لو كانت موجودة
لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود وتارة عنها بنحو صحتها وما لم تنصف تلك
لنصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الانصاف اضافة مخصوصة يتوقف
وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه انما لم يلزم ان يوجد لكل عدد
صفات لانهايةها بحسب مالها من الاضافة الى الاعداد الغير المنتهية فان الاشين مثلاً نصف
الاربعة وثلاث السبعة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلاثة
بالمرآت المذكورة اعلمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون
الاستحليل هنا لا يوجد بعض الاضافات وذلك لان اشتاع الانجذاب الكلي انما يستلزم صدق
السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يشال الاضافة طبيعة
واحدة فلا تختلف افرادها باشتاع الوجود وامكانه لا ما قول بل طبيعة جنسية لا يتبع وجود
بعض الاوضاع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بلنا قطع بقوّة السماء
وتحتية الارض وابو زيد وبنو عمرو ووجد اعتبار الفعل اوله وجد فيكون كل من ذلك موجوداً
عيلاً لا اعتباراً عقلياً والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعلى
وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعلمى (قال ثم المشهورة) غني عن الشرح ومساء على ما ذكرنا
من ان الاضافات لما كانت طابع غير متصفة بنفسه بل تابعة لموضوعاتها كانت تابعة لها في الاحكام
بلا يلزم الاستقلال وما ذكرنا بيننا من ان التضاد لا يمرض الاضافات اراد بطريق الاستقلال
بدليل انه قال كما ان الحار ضد البارد وكذا الاخر لا يرد اذلولي تكن الاضافة تابعة لموضوعها
في هذا الحكم لكانت مستقلة في كل احتياجه بل تقابل تضاد غير تقابل التضاييف فيجب ان يوجد
في التضاد شئ ليس بمضاف لكن وصف التضاد متضاييف فليس الموضوع التضاد فليزم ان
يكون غير متضاييف بل على ان المتضاييفين لا تضادان لابعاء ولا استقلالاً واحاصله له لا يصدق على
مثل الاخر والارد حد الضدين لا يصدق كل منهما الا باعيا س الى الآخر لا يقال الشئ الذي

والمجهر على ان لا يتحقق للاضافة
في الخارج والاضافة التسلسل في الجواهر
في العلم ايضاً اضافة لها حول المحل
والدور اليها لان الاضافة لا يوجد
اضافة يتوقف وجودها على كون
للق الاضافة مما له وجودها لها
انما هي من شئ هو كونه كونه
وتسببها من الاضافة الى قوله
وقد يجاب بان ما في ذلك انما هو
ان يوجد في اضافة وسلب العلم
لا يتحقق سلباً على غير ما ياب
بالفعل لفرقة الاسم وتحتية الآخر
وبالقوة سلباً وبه مبرور والافلاك يوجد
انما هو العقل وقد مر سلبه

ان الاضافة انما هي من شئ هو كونه كونه
وسلب او سلبها او سلبها
اذا لم يوجد لها فلو اضافة
الا فحسب هو انما هو سلبها او سلبها

في السابق وفيه هو هو هو هو هو
والا فحسب هو انما هو سلبها او سلبها
صغر انما هو سلبها او سلبها
الم قد لا يوجد الاضافة الى
المتضاد كونه غير متضاد
والا فحسب هو انما هو سلبها او سلبها

١- وان ينقل وهو اقرب مني في حجة

وإنما تروى من قطع ماء من سدا
على لآمال ما تروى للمؤمنين
ماء من آية من آيات لا يعلمها إلا الله
لأن الله معكم ولأن الله هو
مفوض الماء وقيل إن الله هو
فيها الشاهد والاشهاد ما قسم

ان فہرست میں ۷۱۰

القضايا مفتوح باناس المراسم

ملحق الفاشية والاشوريستية.

الأمعاء والحدود الدخلى من الحال

ان الفارابي اسر ان يفصل بالتحريك

وَنُفَعِلُ بِالْمُحَرِّكِ

رقعة متبقية ومثلها في الزاوية اليسرى.

منه ان التوهر عندا ان كان مفصلا

فجسم والا فوجہ فرزند و عتد و مجبور

اللهم اغفر لي ما مضى وما مضى
فصيرة الامم في الله تعالى

منها فحسروا لا انا تعلق بحسب

فدبر أولهم: فتفسدوا بالأهل

ادبیات، ان کا مطالعہ کافی حد تک

والنَّازِ، متَّعًا بِمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُ

آدم را. او ایستاد، این کار را

الجادلة: محمد بن أبي خزيمة

الحمد لله الذي جعل القرآن من الآيات
التي لا يعلمها إلا الله تعالى

ذاتی النور والذات

جوهر علی به الاسم. فضل الی غیر

والاحد اوفى لاني لم يزل ياربنا لوجي

بسم الله الرحمن الرحيم

فيها الحسم الذي هو محل الضيق
الذي هو عبد الله بن أبي

۱۱) مسیروا مجموعی و مقام الخیر

والا فو دمای و در انستیتو، اطفال

مق

ولمضه كافي شام أو محصور فيه كافي قولاً للذي شراب يقع عليه انقطة في لابتراطى لكن بالنسبة والشكك وإن احتيل على شقائه لن يقوله له بدل على نسبة الجسم إلى شامل الله ينقل بانتهاه كخصم والتسلل ينقل لم يكن لهذا المعنى في القدر في حداد القولات وإن كان التشكيك ينزل (قال ومنها أن يفعل) هو تأثير النفس في غيره على اتصال غير قادر كالحال النفس المضمّن مادام يفيض وإن ينقل هو تأثير النفس في غيره كذلك كالحال الذي المضمّن مادام يفيض وما الحال الحاصل لتشكل عند الاستقرار أى انقطاع الحركة عنه كاطول الحاصل سفير وكالضرورة الحاصلة لها، والاحتراق كالحاصل فيه والقود أو القيام الحاصل للإنسان فليس من هذا القبيل وإن كان قد يفسد أرا أو اتصالاً بل من الكم أو الكيف أو الوضع أو غير ذلك وكذلك الحاصل للفاعل قبل التأثير وبه كقوة لتأثير تسمى أحراراً أو يجرى في كل من القوتين هما فإن المضمّن عند البريد والمضمّن عند الدبر وبقيلا من الشدة والضعف فإن تسخين الماء واحد من تسخين الحجر المأثور الأسود الذي هو الحركة إلى السوداء منه ما هو أقرب إلى الأسود الذي هو العاية في ذلك وأبصرع ومولائيه من أسوداً أخريه وذهب الإمام وجع من المضمّن إلى الرثوب هاتين القوتين أحاطوا في الذهن أن ذلوا وجدنا في الخسارح لا نفكر كل منهما إلى مؤثره تأثير آخر ضرورة إسراع كون التأثير نفس الأثر على تقدير كونهما من الأعيان الخارجية وحيث يدرك التسلسل المحال وترتب أمور لانهاية لها مع كونها محصورة بين حاصر من الحواب أن ذلك إما يلزم لو كان كل تأثير وإيجاد حتى الإيداع الذي لا نفكر إلى زمان من قبيل أن يفعل وكل تأثير وحصول حتى الدفع من قبيل أن ينقل وليس كذلك بل إذا كان الفاعل يبرر الفعل من حال إلى حال على الاتصال والاستمرار فحال الأفعال هو يعمل وحال المنفعل أن ينقل حتى قصر الفاعل أن ينقل بالتأثير والتحرك وأن ينقل بالتأثير والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينقل وبين قولنا يتغير ويحرك وتوابع هذا الجنس هي أنواع الحركة في الجوهر الكون والفساد وفي الكم الثبو والاضمحلال وفي الكيف الأشخاص وفي الإينائية حقيقة أن يفعل هو نصيب الجوهر من شيء إلى شيء وتغيره من أمر إلى أمر مادام ساكنين الأمرين على الاتصال فالتكون كالتأثير البت قليلاً قليلاً وسبباً شائناً وجراً جراً على اتصال إلى أن يحصل ليت وعلى هذا قياس الواقي ون يفعل هو أن يفعل أيضاً على اتصال الفعل على النسب التي إلى أجزاء ما يحدث في الفعل حين ما ينقل فالمضمّن حين ما ينقل له نسبة إلى جزء من من الحرارة التي تحدث فيها تنحسر ينقل من لسته إلى جزء من الحرارة إلى نسبتها إلى جزء آخر على الاتصال وتوابعه على عدد أنواع أن ينقل فإن كل تغير وحركة يقابله تغير ويحرك لا يتكون للتكون والاضداد والفساد وكذا أنواع الأنواع كالتأثير للإبقاء والهدم وللإهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما أن يهدم مضاد لانيثي وأريضض لأن يتبدد كذلك أن يهدم مضاد لانيثي وأريضض لأن يزداد وعلى هذا قياس الواقي وقال ابن سبأ ما أثر لفظ أريضض وأن يفعل على الاتعال والفعل لهما قد يقال أن الحاصل لهما انقطاع الحركة وإنما القولة ما كان توجهها إلى غاية من وضع أو كيف أو غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولعل أن ينقل وأريضض مخصوص بذلك (قال الفصلا الرابع في الجواهر) قد سبق تعريف الجوهر على رأى المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة تقسيمه وما يتعلق بذلك ومرة الترتيب بما بحث الأجسام وبما بحث المجردات أحاطت فيه على رأى المتكلمين هو أن الجوهر لما كان عبارة عن الشيء بالذات فأما القبل الأقسام وهو الجسم أولاً وهو الجوهر الفرد وعلى رأى المشائين من الحكماء هو أنه ما قبل الأقسام أو جسم أو جسم أو صورة ولهم في ذلك طرق في بناء على ما يؤيد من نفي الجوهر

٣. فبقيا يتبعان بالابصار وفيه صلوات
 الفضل الاول نيا يتبع بها على
 الاعمال وفيه مباحث المعيت الاول
 الجسم عندنا اما في الانقسام فتقابل
 للذات من الذات فضا على كل واحد
 متصلا على ما في الثاني متصلا به
 الذي قام به ان لا يكون متزايدا
 كل منقسم في طرفي الموضعين المؤلفين
 من شئ وشئ متشبهين

واشخص انما يكون موضوعا لكلي بالمعنى الاول دون الثاني ورد الثاني بان معنى كون الصور
 جواهر انها في ذاتها طابع اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وامان حيث حلولها في
 النفس الجبرية وقيامها بها فهي من قبيل الامراض الجزئية لاجل جواهر انكبة (قال واما المقالة
 الاول ٣) لا خفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم في اصطلاحه وحسب ما مراده في مسائل الفاعل
 موضوع بلازم معنى واحد ووضح عندنا لمعنى حيث الاختصاص جاعده لكن لفظه حقيقة وتكثر
 لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلاف تعليقات في تعريفه وادى ذلك الى اختلاف
 في بعض الاشياء هل هي يكون جسما ام لا فسد المحققين من التكليف هو الجواهر القابل للانقسام
 من غير تقدير بالاقطار الثلاثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع
 لا كل واحد منهما بل كازعم القاضي فمسكا به جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا وبني
 الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لامتناع قيام المرض الواحد بمحلين بل لكل
 جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشئين يعتبر استناده الى
 المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشئ والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشئ
 كما يقال في الحواكيم هو المركب الذي فيه الاستناد والمركب المركب الذي يثبت به معنى الاصل
 فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر للوسط فان قيل المراد بالتأليف
 مرض خاص معارض لمعاد القوي المنعزل لانقسام المتشبه لثمد وهو السبب عند المعتزلة
 لصعوبة الانسكاك فالجواب ح منع الكبرى وجعل الامدى النزاع لفظيا طامدا الى ان لفظ
 الجسم بازاي معنى وضع وصاحب الموافقة معنويا طامدا الى ان هل يوجد عند اجتماع الاجزاء
 وحصول الجسم مرض خاص هو التأليف والاتصال والسبب لصعوبة الانسكاك على ما مر
 المعتزلة لم لايل الجسم هو نفس الاجزاء المتجمعة فالقاضي يحكم بوجوده لكن يزعم له ليس قائما
 بالجزء كما هو رأي المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما لما سيجي من ان الجزء بمنزلة
 المادة والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به وبعدم قيامه
 بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتأليف وفيه فساد اكثر لان
 القاضي يقول بالتأليف وهم لا يقولون بجمعية الجواهر بل (قال وعند المعتزلة ٤) المشهور بينهم
 في تعريف الجسم انه الطويل المرض العميق ولا نزاع لهم في ان هذا ليس بمحد بل رسم للخاصة
 بمعنى كونه خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كنه الابداء الثلاثة لتكون
 هذه مرضا عاميا به فيفتقر الى ذكر الجواهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصا مركبا للجسم
 الطبيعي كالنور والاولد للحدش ولا يضره كون الجواهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج
 خارج على كل ما يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطويل اى الامتداد المفروض اولا عارضا له
 فلا يشمل الجسم التعليمي لان هذه الابداء اجزاؤه واحترض بان الخاصة انما تصلح لتعريف
 اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشئ فانه لا حظ للقتل في الكرة ولا سطح فيها
 يعرض من الجسم الغير المتناهي فله جسم وان امتنع ببل من خارج بخلاف ما افترض اربعة
 ليست بزوح فان الزوجية من لوازم الماهية واما الاقسام فلان الشئ المنة قد يحصل طولها تارة
 شبرا وعرضها اصابع وكرة ذراعا وعرضها اصابع فيقول ما فيها من الابداء مع بقا الجمعية
 واجيب بعد تسليم ان انتقال الخط والسطح لتفعل يستلزم عدم انصاف الجسم بالطول والعرض
 والعمق بان المراد قبول تلك الابداء وانسكاكها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ماذكر من زوال
 مقدار وحش آخر ما لا يشته عند التكليف بل الجواهر الفردة هي التي تتفعل من طول الى
 عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابداء وهي لازمة وانما الزوال للمخصوصات فان قيل على تقدير

٤. هو الطويل المرض العميق وهذا القول
 بالخاصة للانزلة المتأصلة فيه على
 ان المراد قبول تلك الابداء على
 الاطلاق فلا يضر انفساها ما انفصل
 كانه السند على ان ذلك متدفع
 رائد الى ترتيب الاجزاء من غير
 ايات الداء مرادة على الحقيقة
 وكونه له فخاصة موهبة اذ قال
 ان ذكر الوجود اما قيد الوصف
 اتمق فانه ترويض المركب الذي
 اتمق من الجوهر والجزء الذي
 وذلك بل يرد ورف اجزاء
 على سميت لوصف من ذلك
 موهبة اتمق من الجوهر والجزء
 الى ان شأنا اتمق او اتمق
 على انفسه ذلك

متن
 هر
 جرة
 يكون
 يك منه
 بعة

في المقادير فالطول خاصة بالجسم وعلى تقدير انماها فالجواهر الطويل فأي حاجة الى ذكر
 العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم
 لا يقولون بذلك بل عند الظلم اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجائي اقلها ثمانية بان يوضع
 اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم
 ثلثة وقيل اربعة بان يوضع جران ويحبب احدهما في سمت آخر فرد واحد وفوق احد الثلثة
 جزء آخر واعلم يفرض بالثلثة على وضع الثلث والثلث على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب
 لان جواز ذلك عندهم في حين المنع لاستنزاه الانقسام على ماسبي وبالجمله فالجواهر المركب
 الذي يكون عدد اجزائه اقل من اثنى ما يصح ترك الجسم منه او يكون تركب اجزائه على سمت
 واحد فقط وهو السمي عندهم بالخط وفي سمتين فقط وهو السمي بالسطح يكون واسطة بين
 الجسم والجواهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد المرض والعمق (قال وعد العلاسفة ٢) التريف
 السابق هو الذي ذكره قدما الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجواهر احترازا
 عن الجسم التعليمي وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيخه بالمقصود فقالوا
 هو الجواهر اقل من الابعاد الثلثة اي الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد
 التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اي غير مائل الى
 احد جانبيه فالزوايا ثمانية الحاد ثمان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلا محالة تكون
 احدي الزوايا زوايا منصفين حادة والاخرى اعظم وتسمى متفرجة فانما فرضنا في الجسم بعدا كيف
 اتفق ثم احرقنا قطعه في اى جهة شئت بحيث يحصل اربع قوائم ثم التايقاطعهما بحيث يحصل منه الثلثة
 الى كل من الاولين اربع قوائم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذه من تقاطع الابعاد على
 زوايا قائمة وهذا القيد للتحقق ان المتعبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قائلا
 لا يبعد كثيرا لادعى هذا الوجه فاذكر في المواضع ان الجواهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك
 والذي يقبل ابعادا لادعى هذا الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون اشارة الى جهة التقاطع
 على زوايا قائمة لا الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم التريف بالجواهر القابل للابعاد شاملا
 للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اي على
 توهم كونه جوهر ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا يتوهمونه بل يعملون الحاصل من تراكم السطوح
 هو الجسم الطبيعي لا عبر وقد يقال ان معنى الاحتراز عن السطح ان لا يبنى القابل للابعاد شاملا
 له فيصير خاصة للجسم صالحا في معرض الفصل لصيرورة اخص من الجواهر مطلقا لا من وجه
 وهذا انما قيل لولم يبق مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمي وانما اعتبر القرض لان جمعية الجسم ليس
 باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقا الجمعية بمجالها قد تبدل كما في الشعمة وقد تزع
 وقد نقص بالفضل والتكثف ولاه قد ينك الجسم في ماهيته عن السطح والخط كما في تصور
 جسم غير متمثل وعن الخط في الوجود ايضا كما في الكرة المصنوعة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل
 القرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كافي في الجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان تصافها
 بهما من الحالات التي لا يمكن فرضها والظاهر انه يكفي ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار
 القرض وذكره وان المراد بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ما تكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل
 لازمة كما في الافلاك وغيرها لازمة كما في المضمر بلت وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصنوعة فكل ما لهم
 يمل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآتية في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي
 اذني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح السنة للجسم المربع

الجواهر الذي يمكن ان يفرض
 فيه ابعاد ثلثة وقد قيد بالتقاطع
 زوايا قائمة وهو السمي بالسطح
 والاحتراز والراد بالابعاد
 الجواهر المتفرقة في اقل الجسم
 لا يراعات ماصلة بالفضل لازمة
 ما في الابعاد اوتو كرامة
 ويأتينا في الفصولات
 في اعتبار الجمعية من الجسم
 الجاهلي والمراد بها
 هو رعا الدخلة او الوحدانية
 بنفس وكذا الوجه على ان الجوهر لا
 يشتمل على كذا خفا في ان النصف
 بهما من الجسم لا يغيرون

فالجسم البسيط قابل للتقسيم فلو كان يكون (٢٠) في الاقسام الفعل متناهية وهو ممكن في الحقيقة غير متناهية والله اعلم بالصواب

اما ان تكون جواهر فيقتل الكلام الى ما به نأخذ ما يلزم النسب واما ان يكون ارضا قليلين تقدم الجواهر بالعرض وهو يوط لاستزائه افتراض الجواهر الى الموهووع وايضا يلزم كون العرض محولا على الجواهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع الوع واما اثباتي لان معنى القابلية وامكان العرض ونفسه ذلك من السائر اما لا يتحقق له في الخارج والاقسام فيقبل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهريه فيقتل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومنه يلزم بالاتباع سيماء هذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لا في موضوع رسم لاحد اذ لا محلا جاسا العاليه وعدم جنسية المعارض لا يلزم عدم جنسية المعروضي وهي اتفاق بل كون فصول الجواهر جواهر لا يتلزم افتراضها الى فصل آخر ولغايلزم ذلك لو كان الجواهر جنسها ايضا لارضاضا ما كالحقون للناطق ومن الثالث بل الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه القول كالناطق للانس بان معنى الجواهر الذي من شانه الطوق اي ادراك الكليات لا يقال هذا نفس الجسم لاجزائه منه فكيف يكون فصلا لا يتقول هو نفسه بحسب الخارح وحزرة بحسب الذهني كما في سائر انفصول هذا كله بعد تسليم اشاع كون العدمي جنسا او فصلا للمادة الحقيقية ولورد صاحب الموقف بعد نقل هذه الاقواله كلاما قليل الجدي جدا (المذهب الثاني) ذكروا في وسط مذهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يأت من اجسام محتاجة الطابع ما لا يكون تقسامه للممكنة خاصة بالفعال لا واهل التدوير فاما ان يكون متناهية او لا فالقول مذهب المتكلمين والثاني مذهب المعتزلة والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكي لاحد في ان ما لا يكون جمع اقسامه بالفعل محتمل ان يكون نصفها كذلك هل مذهب اليه في ديمقراطيس من ان الجسم متالف من اجزاء صغارا صلبة فاقلة للقسمة الوحدية دون العلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح المألفة من الخطوط المألفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشراط الاقسام في الاقسام الثلاثة بحسب لا يبال من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترضوا ان لا تلامس الفاصلون بل اتصاها الاقسام مرتين منهم من جعل قول الاقسام مضمنا الى الابد ولهم من منع ذلك واما ما نسب الى الجواهر ضرا من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من بعض الاعراض من الملوان والطعوم والروائح وعيد ذلك فضروري البطلان والنفى يستد به من المذهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول للتكلمية انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للثانين من الفلاسفة انه مركب من لهيول والصوره الثالث للاشراقين منهم من سمى بسيطا كما هو عند ملس ايس فيه تعددا حرا أصلا واما قبل الاقسام بناء على ما تقدم الى الحد لا يبي له قول الاقسام كما هو شأن معتزلة انه نالوا وكاله وقع اشفاق الفرق على سوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عدد الاشراقين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيول والمقادير من حيث الحلول فيه صوراً وعند المائتين جواهر يتقوم بجوهر آخر حال فيه معنى مودة يحصل بتركبها جواهر قابل للتأثير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها تأليف ففصل الجسم فأتايف عندهم بمنزلة الصورة عدد المائتين الا انه عرض لا يتقوم به بل بمنزلة الصورة جواهر يتقوم به ويتقوم به عمله الذي هو الهول (قال المذهب الثالث) المتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا يجبر على ان احد هما اثبات ان قبول الاقسام يستلزم حصول الاقسام وتقرير الكلام

بما به نأخذ ما يلزم النسب واما ان يكون ارضا قليلين تقدم الجواهر بالعرض وهو يوط لاستزائه افتراض الجواهر الى الموهووع وايضا يلزم كون العرض محولا على الجواهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع الوع واما اثباتي لان معنى القابلية وامكان العرض ونفسه ذلك من السائر اما لا يتحقق له في الخارج والاقسام فيقبل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهريه فيقتل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومنه يلزم بالاتباع سيماء هذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لا في موضوع رسم لاحد اذ لا محلا جاسا العاليه وعدم جنسية المعارض لا يلزم عدم جنسية المعروضي وهي اتفاق بل كون فصول الجواهر جواهر لا يتلزم افتراضها الى فصل آخر ولغايلزم ذلك لو كان الجواهر جنسها ايضا لارضاضا ما كالحقون للناطق ومن الثالث بل الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه القول كالناطق للانس بان معنى الجواهر الذي من شانه الطوق اي ادراك الكليات لا يقال هذا نفس الجسم لاجزائه منه فكيف يكون فصلا لا يتقول هو نفسه بحسب الخارح وحزرة بحسب الذهني كما في سائر انفصول هذا كله بعد تسليم اشاع كون العدمي جنسا او فصلا للمادة الحقيقية ولورد صاحب الموقف بعد نقل هذه الاقواله كلاما قليل الجدي جدا (المذهب الثاني) ذكروا في وسط مذهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يأت من اجسام محتاجة الطابع ما لا يكون تقسامه للممكنة خاصة بالفعال لا واهل التدوير فاما ان يكون متناهية او لا فالقول مذهب المتكلمين والثاني مذهب المعتزلة والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكي لاحد في ان ما لا يكون جمع اقسامه بالفعل محتمل ان يكون نصفها كذلك هل مذهب اليه في ديمقراطيس من ان الجسم متالف من اجزاء صغارا صلبة فاقلة للقسمة الوحدية دون العلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح المألفة من الخطوط المألفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشراط الاقسام في الاقسام الثلاثة بحسب لا يبال من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترضوا ان لا تلامس الفاصلون بل اتصاها الاقسام مرتين منهم من جعل قول الاقسام مضمنا الى الابد ولهم من منع ذلك واما ما نسب الى الجواهر ضرا من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من بعض الاعراض من الملوان والطعوم والروائح وعيد ذلك فضروري البطلان والنفى يستد به من المذهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول للتكلمية انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للثانين من الفلاسفة انه مركب من لهيول والصوره الثالث للاشراقين منهم من سمى بسيطا كما هو عند ملس ايس فيه تعددا حرا أصلا واما قبل الاقسام بناء على ما تقدم الى الحد لا يبي له قول الاقسام كما هو شأن معتزلة انه نالوا وكاله وقع اشفاق الفرق على سوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عدد الاشراقين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيول والمقادير من حيث الحلول فيه صوراً وعند المائتين جواهر يتقوم بجوهر آخر حال فيه معنى مودة يحصل بتركبها جواهر قابل للتأثير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها تأليف ففصل الجسم فأتايف عندهم بمنزلة الصورة عدد المائتين الا انه عرض لا يتقوم به بل بمنزلة الصورة جواهر يتقوم به ويتقوم به عمله الذي هو الهول (قال المذهب الثالث) المتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا يجبر على ان احد هما اثبات ان قبول الاقسام يستلزم حصول الاقسام وتقرير الكلام

يجاب عن الاول بان الواحد باعتبار عقل لا ينقسم بقسام المحل وعن الثاني بان ان يتبع ذلك المانع مع ما به نأخذ ما يلزم النسب واما ان يكون ارضا قليلين تقدم الجواهر بالعرض وهو يوط لاستزائه افتراض الجواهر الى الموهووع وايضا يلزم كون العرض محولا على الجواهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع الوع واما اثباتي لان معنى القابلية وامكان العرض ونفسه ذلك من السائر اما لا يتحقق له في الخارج والاقسام فيقبل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهريه فيقتل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومنه يلزم بالاتباع سيماء هذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لا في موضوع رسم لاحد اذ لا محلا جاسا العاليه وعدم جنسية المعارض لا يلزم عدم جنسية المعروضي وهي اتفاق بل كون فصول الجواهر جواهر لا يتلزم افتراضها الى فصل آخر ولغايلزم ذلك لو كان الجواهر جنسها ايضا لارضاضا ما كالحقون للناطق ومن الثالث بل الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه القول كالناطق للانس بان معنى الجواهر الذي من شانه الطوق اي ادراك الكليات لا يقال هذا نفس الجسم لاجزائه منه فكيف يكون فصلا لا يتقول هو نفسه بحسب الخارح وحزرة بحسب الذهني كما في سائر انفصول هذا كله بعد تسليم اشاع كون العدمي جنسا او فصلا للمادة الحقيقية ولورد صاحب الموقف بعد نقل هذه الاقواله كلاما قليل الجدي جدا (المذهب الثاني) ذكروا في وسط مذهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يأت من اجسام محتاجة الطابع ما لا يكون تقسامه للممكنة خاصة بالفعال لا واهل التدوير فاما ان يكون متناهية او لا فالقول مذهب المتكلمين والثاني مذهب المعتزلة والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكي لاحد في ان ما لا يكون جمع اقسامه بالفعل محتمل ان يكون نصفها كذلك هل مذهب اليه في ديمقراطيس من ان الجسم متالف من اجزاء صغارا صلبة فاقلة للقسمة الوحدية دون العلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح المألفة من الخطوط المألفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشراط الاقسام في الاقسام الثلاثة بحسب لا يبال من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترضوا ان لا تلامس الفاصلون بل اتصاها الاقسام مرتين منهم من جعل قول الاقسام مضمنا الى الابد ولهم من منع ذلك واما ما نسب الى الجواهر ضرا من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من بعض الاعراض من الملوان والطعوم والروائح وعيد ذلك فضروري البطلان والنفى يستد به من المذهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول للتكلمية انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للثانين من الفلاسفة انه مركب من لهيول والصوره الثالث للاشراقين منهم من سمى بسيطا كما هو عند ملس ايس فيه تعددا حرا أصلا واما قبل الاقسام بناء على ما تقدم الى الحد لا يبي له قول الاقسام كما هو شأن معتزلة انه نالوا وكاله وقع اشفاق الفرق على سوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عدد الاشراقين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيول والمقادير من حيث الحلول فيه صوراً وعند المائتين جواهر يتقوم بجوهر آخر حال فيه معنى مودة يحصل بتركبها جواهر قابل للتأثير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها تأليف ففصل الجسم فأتايف عندهم بمنزلة الصورة عدد المائتين الا انه عرض لا يتقوم به بل بمنزلة الصورة جواهر يتقوم به ويتقوم به عمله الذي هو الهول (قال المذهب الثالث) المتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا يجبر على ان احد هما اثبات ان قبول الاقسام يستلزم حصول الاقسام وتقرير الكلام

وغير المتناهية فاقبل آيات الجوهر الفرد لا ينفذ المطلوب اعني ترك الجسم منها قلنا نعم
 الا انه لكي لدفع ما يدعيه الملازمة من امتناعه على ان بعض الوجود المذكور بما ينفذ اصل المطلوب
 وبالجملة فلهي في هذا الطريق ما لا يفتي على ان قبول الانقسام يستدعي حصول
 الانقسام بالفضل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بل اجتماعها
 الافتراق بحيث لا يفتي اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضد بن على السواء واذا حصل
 الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزأ اذ لو كان قابلا لتجزئ لا كان الاجتماع قابلا هف الثاني انه
 لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزأ لما كان الجبل اعظم من الحردلة لان كلانها حاشيئ يكون قابلا
 لانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تضاضل وهو معنى التساوي
 فان قيل غايته لزوم الاستواء في هذين الاحزاب ان يكونا جزءا كل منهما غير متناهية لعدد وهو غير
 محال والفضل استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء
 في المقدار ضرورة ان تساوت المقادير انما هو متفاوت الاجزاء بمعنى انما يكون مقداره اعظم تكون
 اجزؤه اكثر فلا تكون اجزؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يفتي
 على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام وهو انه لو كان كل من السواء ولتفرقة قابلا للانقسام
 من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء المبككة حيث في كل منها حاشيئة التي في
 الآخر لو لم يكن ان فصل من الحردلة مع ان يجمع تسويجهي السواء اجزاء تغير الوجهين وتغلا ما بين
 السطحين ويطلعه ضروري وجوابه بعد تسليم البطالان ماسق ان ليس معنى قبول الانقسامات
 الغير المتناهية تكاثر خروجها من القوة الى الفضل فخر ان يلزم امكان حصول اقسام لانها لا يفتي
 وامكان انفصالها الثالث انه اولم منه تقسم الجسم الى ما يفتي كونه امتدادا وقبول اقسام لزم
 ان يكون امتداد كل جسم حتى الحردلة غير متناهية الا قدر ما فيه من امتدادات غير متناهية العدد
 ومنها ما يفتي على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة
 عن آيات متعاقبة زود وجه واحد تفرقه ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع
 بان الماضي منها ليس بوجوده الا بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير
 حاضرا فالوجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شي من قبل او بعد كونه
 غير فالذات فلا يكون تمامه حاضرا هف او تقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع
 اجزاء فيكون فالذات هف وذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي متعلقة على المسافة
 بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع تطابق غير
 المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا آيات ما هو المقصود قلنا الحاضر بمصدا
 صعب اقتضاء جزءا آخر حاضرا غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان يفتي
 فان الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزأ او قلنا كل جزء من الحركة حاضر خيما وكل ما
 حاضر حيا ما هو غير منقسم بالضرورة وكل جزء منها غير منقسم وهو على تركها من اجزاء
 لا يتجزأ فكما المسافة لا تطبق قها عليها وقد يستلزم في ذلك بل زمان لان عدم الاستقرار في
 الطهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تغلل سكون ولزوم وقوع اى جزء
 منها في زمان قابل للانقسام فيقال الوجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض
 لان مناه صحة فرض شي غير شي وهذا يناق عدم الاستقرار الذي في ثمة لم يطبق على الحركة
 المطبقة على المسافة فيكون ان كذلك والحكمة لا يثبتون الحاضر من الزمان ويمثلون الموجود
 من الحركة هو المتوسط بين المبدأ والتمهي ويمثلون حالهما في قبول الانقسام ككل الاجسام
 ونهها ما يفتي على ان محل النقطه جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوده الاول ان النقطه موجودة

بأنه لو لم يكن الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولأنها شيء به تجانس الخطوط
وتماثلها بالعدم الصفر في محال ولأنها ذات وضع أي يشار إليها إشارة حسيه بأنها هناك
وهذا في العدم محال ثم أنها أمار تكون جوهرها كما هو رأي التكلميين وأمرضا وجنبتا يقتصر
إلى جوهر يصل فيه بالذات أن لم يميز قبيل المرض لمرض أو بالواسطة أو جزواه وذلك الجوهر
يتمتع أن يكون متقسما والآن متقسما القطعة ضرورة أقسام الحلال بأقسام المحل هف قائما ما كان
يتمتع جوهر لا يقلل الأقسام وهو المطلوب الثاني أناد أرضنا كرة حقيقة على سطح حقيقي مماسة
بجزء لا يملك الأقسام وأه لكل في سطح الكرة خط مستقيم أو سطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقة هف
هف تلك الجزء أما جوهر وهو المطلوب أو مرض وفيه المطلوب ثم إذا كانت تلك الكرة على ذلك السطح
ظهر كون سطحها من اجزاء لا تبصر أو به يتم المقصود والقول بامتناع الكرة أو السطح وتماثلها
مكافئة وتماثلها بقواصم الثالث أنه إذا ظم خط على خط في أحد جهتيه لغيره لا ينقسم
ثم إذا مرض عليه إلى الجانب الآخر ظهر تأله من اجزاء لا تبصر ضرورة أن ما يقع عليه غير
المنقسم غير منقسم الرابع أنه يرى أقيدس على أن الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم
يحيط الدائرة أصغر ما يمكن من الزوايا بالضرورة لا يقلل التقسيم والالكان نصفها أصغر
نه فذلك الأمر الغير المنقسم أما جوهر الحال فيه وفيه المطاوع والحكمة يرجعون أن أقسام
الحلال بقسم المحل يختص بما يكون حلو له بطريق السرمان كالرياض في الجسم والقطعة
أما على في الخط من حيث إنها بهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم
التبليغ الحلال في الجسم الطبيعي بطريق السرمان والحق أن حديد الكرة والسطح قوى
وتماثلها ما يجوز بها ضرورة والقول بأن موضع التقاس منقسم بالمرض يخالف قرأ عنهم
أن مماء صحة فرض شيء غير شيء وهذا في القطعة محال إذ به يصير خطا أو سطحا متساويا
ضرورة لا تضيق على السطح المستوي وعند زوال التقاس من ذلك الموضع إلى موضع آخر
بصورة الكرة نبات الأضلاع على أن القطعة عديم أنماهي الهاية للخط ولا توجد في الكرة
بالفصل (قال وأحسوا) أخرج لقائلون يلزمه على أن اجزاء الجسم متساوية تماثلا
لقول الطام لجوهر الأول أنها محصورة بين حاصرين فكل ما هو كذلك عددًا كان أم لا وهو
متناه بالضرورة الثاني أن لانهاى الاجزاء يستلزم امتناع وصول التماس إلى غاية ما في المسافة
يتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهي حرا إلى ما لا ينهي وذلك لا يتصور فبماذا هي
من الزمان وقد يمرض هذا الوجه له بلزم امتناع قطع المسافة العينية في زمان متناه وتقريران
عدم تنامي اجزاء المسافة يستلزم عدم تنامي اجزاء الحركة المطبقة عليها وهو يستلزم عدم
تنامي اجزاء الزمان المطبق على الحركة الثالث أنه يستلزم امتناع لحوق السريع البطيء
أن ابتداء الحركة بعدد لأنه إذا قطع جزءا فالبطيء أيضا قطع جزءا أقل منه ضرورة ولا تخلف
السرعة في مسافة الحس والبهان وأما اعتبر البطيء دون الواقف مع أنه كذلك لأنه حينئذ
يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما وصوره
إلى غاية ما ولا يمتنع أن هذا الوجه جاريا إذا كانت الاجزاء متناهية وأن الوجه الثالث إنما
قد يمرض على من يقول بلامتنامي الاجزاء في كل امتداد بمرض في الجسم وفيما بين كل طرفين
من اطراف وجهتين من جهاته وأما على القول بلامتناميها في مجموع الاستعدادات وفيما بين جميع
الأطراف والجهات ولا إلا في بين تنامي عدد الاستعدادات الرابع أن يفرض اجتماع ثمانية من
الاجزاء بحيث يصير المركب منها بطول لا يمرض بقا متقسما في الاقطار الثلاثة فقاطعا
استعداداته على الزوايا القائمة فما بالضرورة يكون جمعا مع تنامي اجزائه ثم إذا حاولنا بيان تنامي

على اعتبارها في اجزاءها بالمراسمة
الطريق الذي لا يتناهى فينبغي أن يتناهي
المرجع الذي لا يتناهي فينبغي أن يتناهي
الموقف من ثمانية اجزاء مثلا
المرجع الذي لا يتناهي فينبغي أن يتناهي
المرجع الذي لا يتناهي فينبغي أن يتناهي
المرجع الذي لا يتناهي فينبغي أن يتناهي
المرجع الذي لا يتناهي فينبغي أن يتناهي
المرجع الذي لا يتناهي فينبغي أن يتناهي
المرجع الذي لا يتناهي فينبغي أن يتناهي

اجزاء كل جسم متناهى المقدار اعتبرنا نسبة همه الى جمعه فكانت نسبة متناه الى متناه لان نسبة
 الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ يصحها يكون الجسم والمقدار ازيد او انقصا فلو كانت
 الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المنتهى الى المتناهى نسبة المتناهى الى غير المتناهى وهو محال فان قيل
 مذهب النظم ان الجوهر الفرد بمنشع وجوده على الاقره واما يكون في ضمن الجسم وكل
 جسم من جواهر غير متناهية قلنا فرض الكلام في نهاية اجزاء من الجسم الجسم له من لو كان
 الجسم والمقدار بمسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهى
 الجسم واللازم طاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلامتاهى الاجزاء في النفس عن حديث زيادة
 الجسم وطول السرى الطوى امران احدهما القول بالتناحل وهو ان يتعد احد الجزئين في الاخر
 ويلقيه يسره بحيث يصير حيزا واحدا وحاصله مضع زيادة الجسم بزيادة الاجزاء بل انهم من
 عدم تناهى الاجزاء ان يكون الجسم غير متناهى ولا ان يكون بقاء كل جزء من المسافة جزء من
 الحركة والزمان ليرى عدم تناهيهما وتاليهما القول بالطفرة وهو ان يترك الحركة حداث المسافة
 ويحصل في حد اخر من غير محاذاة وملاحة للينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من فيها
 ملاحة لاجزاء وح لا يترامش ان يصل القهر لثاني غاية ما او يلحق السرى الطوى وكلا الامرين
 باطل بالضرورة اما لتداحل فلان حاصله تساوى الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان متناها
 يؤزل الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزاءها ومن السوء نسبة لبطولها ما
 عند القهر فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في حلاله اجزاء بعض ليس ذلك لمرط احتلاط
 الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يثار عند الحس لان الاجزاء التسوية اقل من المطفور
 عنها بكثير بل لانسبة لها ايها الكونها غير متناهية فيبقى اربع الحساس بالبيض وقد يستدل
 على نفي التداخل به ان كانا بالامر معنى اربلا في الجزء فكلية الجزء الاخر بحيث يصير
 حيزا واحدا لم يكن الوسطاني حاجا لطفرتين عن انفس وبني الاشكال لبطول الاجزاء
 المتماثلة لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك هم وبالف امتداد في الجهات فلم
 يحصل الجسم واركاب لا بالاسرود ذلك بل يربط في الجزء الجزء ويدخله نسي دون شيء لزم الجبري
 ولو باق مع من بقاء الاشكال حاله واعلم ان النظم لم يقبل تأليف الجسم من اجزاء غير متناهية
 لكنه لما ظن بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلور بطلان حكم الحس كفتك الرى ونحوه
 اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لان نهاية ولا كان من مذهب ان حصول
 الاقسام من لوازم قول الانقسام لزمه القول بلامتاهى الاجزاء فاضطر في قطع المسافة والحقوق
 السرى الطوى الى الطفرة فاستر القشيع طفرة الطسام وتمكك رضى اهل الكلام فان قيل
 المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظم مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من
 الاعراض قلنا نعم الا انه عند جواهر الاعراض وتحقق ذلك على ما لمصدا من كتبه
 ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام والذات وما شبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقتها
 الجسم وظان واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكثيرات الملوثة من الحرارة
 والبرودة وغيرها فقد انظم حولها بل اجسام حتى صرح بان كلام ذلك جسم لطيف من
 جواهر محتملة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الج
 واما الروح جسم لطيف هي شيء واحد والجوهران كله من جنس واحد وعند الجمهور تاه
 اعراض الان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين الجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين
 جواهر محتملة تحملها تلك الاعراض فاوقع في المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض محتملة
 خلافا لنظم الجار ليس على ما ينبغي والصواب كان النظم ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن

ان يقال الكلام فيها هو جسم اتفاقا اعني العنصر الذي له الاسماء الثلاثة والنظام يحمله مجموع لون
 وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو سببها جواهر بل
 احكاما فيوافق العنصر في المعنى ويتخالف في النوع لان الاختصاص عليهما بان الارض لا يتوهم
 بذاته بل لا بد من الاستهلال الى جوهر بقوله ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون
 جواهر ربما لا يه علم على رأى النظام حيث يزعم ان كل لاسن تلك الامور كالسواد مثلا جسم
 مؤلف من جواهر متماثلة في نفسها قائمة بدواتها وان لم تكن مماثلة للجواهر الاخر كالخلاوة
 او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاختصاص بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا يهض
 عليه مع ان ابتداء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بنسخ تماثل الجواهر قبل لائتي على
 مذهب الماتمين حتى لو قصد التزام ثم المرام والاقر مع اختلاف الاجسام بحسب الذات بان
 بحسب العوارض المسندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظم وح يدفع
 ملازمه في المراقف من انه لا يحصى لى يقول يتجانس الجواهر من ان يحصل جله من الاعراض
 واحدة في حقيقة الجسم لكونه لا يتلافى طالما اليها ولا بد كيف ذهل عما في هذا الخصوص من
 الوقوع في وطلا اخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة فتعذر لكل اشتغال بالجزء الذي هو وجه الاعراض
 الغير الباقية باعراف هذا القائل وقد اشار اليه في تنوير اختلاف الجواهر بدواتها ببقوله ولذلك
 اختلفت الاعراض لائتي والجواهر باقية يعني اولئك الجواهر مختلفة بدواتها ما كانت الاجسام
 المختلفة بعض الجواهر المتحدة بل مع جله من الاعراض وحيث يلزم عدم بقاء نفس الجسم
 بقاء الاعراض ولا يتحقق له كان الاسباب يقول ولا حاسم باقية لان اراد بقاء الجواهر ما لم يمتد
 الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر محتمة (قال وقطع ما لا يتناهى في ذاتها هي ضلال) فديجاب
 من اشكال قطع المسافة المعينة بله اعني توقف على زمان غير متناهى الاجراء بتطبيق كل جزءها
 على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تنهى الزمان لان المحدود
 من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وهذا كما ان لمسافة المعينة
 تحتل عددا فلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمنع قطعهما في زمان متناه مع اقطعهما يتوقف
 على قطع نصفها ونصف نصفها وهم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كل اس الحركة والزمان
 المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بل ما يوجد شيئا من بداية او نهاية
 فاستراح كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف
 قوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذي ذكره على ما مر فان قيل هذا باس نسبة لمرنه
 قطع المسافة بل رجوعا الى زمان المحصور بين حاصرين قلنا نعم لان هذا لما لا يمكن فيها
 استناد طول فقط كالحركة وزمان في غاية الظهور بين به حال الجسم (قال واما غلظة) ^١
 يريد ان ادة في الميزان الذي لا يغيرا على كثرتها ترجع الى عدة اصول يفرع على كل منها
 وجوه من الاستدلال فعملت بمرنة الطرق واشير في عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد
 الماع فيها ما يثبت على التمسك بجهت شئ وبنيهاية تسلم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول
 انه لو وجد الجزء من الجوهر العنصر الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتعدد
 جوده وطرافه لان مائه الى اثنين عبر مائه الى البارد وكذا الفوق والحت والظلم
 والخلف فيلزم اتساعه على قدر عدم اتساعه وهو محال الثاني انه اذا انقسم جزء
 الى جزء فاما ان يلاقه باكثرية بحيث لا يزيد جزء الاخرين على جزء الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل
 من قطعها لاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل يسيء دون شئ فيكون له
 طرافان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا قامت ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها

معنى في اثنى الجوهر والحد طرق
 متناهى على ان تقاير الجهة
 والتماسات لست في العلم في الذات
 وهي وجهه ان يلائم له الجهة
 غير مائه الى ثلثة اخرى فيقسم
 التي اذا انقسم جزء الى جزء فاما
 ان يلاقه بالاسرار لا يحصل فلا مقدار
 او لا يلاقه لوجوه انقسم الثالث
 اذا انقسم لوجوه في الوسط ان
 منح الخلف من الحق انقسم والا
 فلا حاسم الاسباب انما انقسمت الشئ
 على عدة في شكل اخر ما لا يمكنه الخش
 الماهل في الاجزاء المتناهية اذا وقع
 في تقويم حصر من انقسمت
 الحد وذلك ان جزءا من الحركة من
 في الى الحركة في حركة كونه عند
 انقسمت الى اجزاء من اربعة اجزاء
 فوق الاولى من وقت الزوال من
 ثم حركة ما على المساو مختلفة
 يكون على التلق او في غير طرين
 في فخر كل طرف جزء فيحركا
 التيقا لا لا يتعد في طرافها

او ان يخصص الجزء الذي هو من
وتوابعه اعمدة الخرج من مخرج الضلعين
المخيلين بالزاوية التي هي من
عشرة اجزاء فان الزاوية
اربعة عشرة اقل من تسعة عشر
فانه خذ الزاوية السابعة عشر
من حوض في احد احدى
مساوي قاعدة وهو ما في
الاجزاء واول الضلع والآخر
كود وهو القاعدة متساوية كل من
الضلعين او يخصص السبع
من انقسام اعمدة الخرج من
منه واد اجزاء فاقطع
كاف من اجزاء ان الزاوية
من الضلع وهو ما في
موجع المثلث الزاوية
اجزاء مثل الضلعين وهو ما في
حال او الزاوية
منه

على اصول هندسية لاسيل الى اثباته الا على تقدير انشاء الجزء كما يظهر للباطن في البراهين
المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جداً ولذا ذكر عدة منها الاول انه
يمكن ان لا فعل على كل خط شيئاً مثلاً مساوي الاضلاع ولا يصح ذلك في الخط المركب
من حرتين الا ان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجد انقسام الثلثة الثاني ان
كل زاوية فله يمكن تصغيرها فيلزم بقية الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية الثالث ان كل خط
فله يمكن تصغيره في المركب من الاجزاء الزاوية من انقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك
في الهدى بان يعمل على ذلك الخط مثلث مساوي الاضلاع ثم ينصف الزاوية التي يورثها ذلك
الخط بخط واصل منها اليه فيكون على منتصفه وبين منتصف الزاوية بان يعمل خطاها
مساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط ويكون وترها ويجعل عليه من الطرف الاخر مثلث
مساوي الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني ماراً بخط الذي
هو وترها فينصف الزاوية وبين على المثلث المساوي الاضلاع على الخط بان يسميه
دائرة يكون كل من طرفي الخط مركزاً للواحدة منها فيقطع طماناً للواحدة فيخرج من المراكز
خط الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث مساوي الاضلاع لكونها انصاف قطار
الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لاسيل الى اثبات الدائرة على القائمين بالجزء على ما متعرفه
ان لا يمكن ان لا يكون الدائرة والكرة يمكن بل متحقق اما الدائرة فلان تفصيل على السطح استوى
حدا مستقيماً لا ينفصل عن احد طرفيه وبغيره حول طرفه فانما الى ان يعود الى موضعه الاول
فيحصل سطح محيطه خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك في باطن نقطة هي
الطرف الثاني جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل
منها بقدر ذلك الخط الذي ادركه ولا ينفصل بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط به واما الكرة
فلان اذا اُخذ قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط في الجهتين وادرا نصف
الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى موضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بمجموع في باطن
تقطعة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولا ينفصل بالكرة الا ذلك الجسم
المحاط او السطح المحيط ثم ان كلام الدائرة والكرة يتفق كون الاجسام والخطوط والسطوح
من اجزائها لا يتجزأ اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا يتجزأ فاما ان تكون طواجر اجزاء
متلاقية كوطئها او لا على الاول اما ان يكون بوطئها اضعف من اظواهر فيقسم الجزء او لا
فتساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهره اعني المحدب وهو باطل بالضرورة وادخلت
فيها بان وذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى الى قرب المركز وكذا جميع
المحيطات بها حتى المحيط بمجموع الاجسام وطلابه ضروري والزم بين لان التقدير يتساوى
برو الباطن من كل دائرة وباطن المحيط يتساوى ظاهر المحيط بحكم الضرورة وبحكم ان يزاء
جزء من المحيط جزاً من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولا فرج بين طواجر الاجزاء
وعلى انشائي وهو ان تكون طواجر الاجزاء غير متلاقية بل يتم انقسام الجزء لان غير المتلاق
غير المتلاق وايضا فيديها من الفرع ان لم يصح كل منها جزاً ثم انقسام الجزء وان سواه لم يكن
الظاهر ضعف الباطن والحس بكنهه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا يتجزأ فاما ان يذا
يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوزية على الكرة اما ان يكون يزاء كل جزء من المنطقة
جزء منه فليتم تساويها وهكذا جميع ما يوز بها حتى الى حول القطب وطلانه طواجر اقل
من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا قرر هذا فقد انتظم انه كلام القول بالدائرة والكرة لم يصح
القول بالجزء لكن القدم حتى ان كلام القول بالجزء يصح القول بهما لكن الثاني باطل ولا خفاء

آخر عرضية اضائية ككون الجسم بحيث يهرك بهركة جسم آخر وكون المقدار منه النهاية بمقدار آخر كضلي الزاوية او غير اضائية ككون الشيء بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بذاته لا حد قسميه ونهاية للاحر كالسطح لقسمي الجسم ونقط لقسمي السطح والنقطة لقسمي الخط والمصل بهذا المعنى فصل لا يتم بغير احد نوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو اعداد و وضع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي بمعنى الصورة الجسمية ثم انقطاع في ارتكاز الهوية الانصالية لانتفي نفسها عند طريان الانفصال بل تعلم ويحدث هو بتان اخر باين مع القطع بالهوي في حالي الاتصال والانفصال امر واحد وهو القائل انما بلذات لفق الضروري بين ان يتقدم جسم كليته ويحدث جسمان آخران او يتقدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان يتقدم جسم فبغير جسمين او يتصل جسمان فبغير جسم واحد كما بالجرة فيقول في كبر او انكر ان يتصل في جرة فذلك ان الامر الباقي في الحالتين هو المراد بالهوي وهو استبعاد بعض ايس في نفسه بواحد ومتصل ليجتمع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بماله ولا كثر ونفصل ليجتمع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الانصالية فيه وانفصاله وكثره طريان الانفصال عليه فان قلت الهوية الانصالية بمعنى الامتداد الجوهري مانكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها سائل ما يدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية قلنا النزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس واو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كليهم عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو علم الجسم ام لا بل يقتصر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية اعني المقادير فهي التي انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني القائلين بانها امور عددية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع اعادة اشكالات تورد في هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهر او جزءا من الجسم ظاهر اعلان اذ لا عقل منه الا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يشقان بان على الجسم اذا تحققتهما كانا عاقلين الى وحدته وكثرته وجوابه ان لا تنفي بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الانفصال وامتداد العرضي وكونه ظاهرة الانية للجسم موقوفا تعقل حقيقة الجسم على تعقله بمالم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الا ما ينسب الى الهض من كون الجسم بمحض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصبح جوهر قائما بنفسه وانما النزاع في كونه واحدا في نفس الامر لا يتصل من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزءا من الجسم لانما حقيقة فهذا الذي ثبت بالبرهان لا يقال فاذا ذكره لا يبعد كونه جزءا لجزا ان تكون تلك الهوي الانصالية الجوهرية التي يحولونها صورة حالة في مادته نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر وبكون قبول الانفصال بان يتقدم ويحدث هو بتان اتصالا اخر بان كيف وقد جعلتها جوهرها قابلا للاعداد وتخصيرة بالذات فيكون قياسها بنفسها لا بغيرها لاننا نقول ضرورة التفرقة بين انقسام جسم بالكثرة وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الانصالية الى هويتين هي التي شهدت بوجود جزء اخر باق في الحالتين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة بنفسها في جوهرية بها بل حالتهم وقد سبق ان الحال في الشيء اعين من القاسم بل كن السان في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية وبغير واضنها بالهوية الانصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص التبع وهو معنى الحلول فلنا الكلام في كون الهوية الانصالية بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال مقبولا ولا يظهر

العرضي فلان المطلوب ان يكون
الجسم انما الفضل الى
كانت اوة هذا ما ذكرنا في
المتن من سجدات في حيز
منه من ان كانت غير
في الله الى ان كانت
لم يكن جسمه تدللا بالذات
التي هي الاصل
الجسم الكلية لا يوجد
الكلالة متن

ث في الاتصال المرضي المقابل للاتصال اعني ان الاتصال يستغنى عن بقاى
 كان وجوده ولو منح دل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم
 الاتصال معلقا بل عان شلته الاتصال وهو المعنى بقابل الباقى بل هو عدم اتصال
 الى نصاين أي زوال الهوية اتصالية وحدث هو بين اتصاليين فلا بد من امر قابل للاتصال تارة
 وللا نصاين اخرى الثالث لو كان قبول الاتصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة
 احدى لالى نهاية من ضرورة قبولها الاتصال وجوانه ان المحرر هو قبول الاتصال فيما يكون
 متصلا بذاته كاصورة والجسم وبسبب الهوى كذلك وتحققه ان ما يكون متصلا في ذاته
 يتعدم صدورود الاتصال فيقرر الى امر لا يكون متصلا في ذاته الانفصال بل يتوارد عليه
 الاتصال والاتصال وهو هو امينه في الخالين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة
 والاتصال وتمتد له متصلا بعروض الكثرة والاتصال من غير اعتقاد الى امر اخر الرابع
 ان كون الاتصال جراً من الجسم يتا في كون الجسم قالا للاتصال والاتصال لان الاول
 يستلزم ان اى الجسم عند زوال الاتصال وانما يتلزم بقاء عنده ضرورة اجتماع القابل
 مع المقبول - يذ توجهان يقال لو كان الاتصال جراً لم يكن الجسم قابلاً لالاتصال وقد قلتم
 بطلان اللام او يقال لو كان الجسم قابلاً لم يكن الاتصال جراً وقد قلتم بحقيقة اللزوم وهكذا في
 الجانب الآخر يقال الاتصال يطلق بالاشراك والاشراك زعم امتداد جوهرى هو الجزاء وليس برأى
 من الجسم بل بعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضى هو الزائل عن الجسم وليس بجزء بل كية
 عارضة لا يقول الاتصال الذى يول بطريق الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل
 للاتصال هو الجسم لانعدامه حيث يظل قولكم في اثبات الهوى ان الجسم قابل
 للاتصال والاتصال وان كان هو الثاني لم يتعدم الجسم بانعدامه فبمع كونه قابلاً للاتصال
 بذاته من غير اعتد الى الهوى لا يشك الامتداد المرضي من لوازم الجسمية من زواله
 يزوالها لا يقول الزائل امتداد محصور وليس لازم واللازم امتداد ما وليس برأى كبرى في السعة
 من تعدل المقادير مع قضاء الجسمية فمعها لا يشك وكذلك الامتداد الجوهرى لا ما تحول هذا
 لا يصير المقصود بل يفيد لان ما بهل منه خصوص امتداد جوهرى ويطرأ آخر ان هو المعنى
 الهوى ولما قالوا كما تدل المقادير على جوهر باقى هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باقى
 والمادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للاتصال انه بعينه ومع بقاءه بجميع اجزائه
 يشبه بل ارجه جراً باقيا منه هو القابل بالحقيقة وللالاتصال الذى يقابله اما عدم الزوال
 لكيفية لضرورية التفرقة بين انعدام ماء الجزرة بالمرة وبين انعدامه الى مياه جرة واما عدم
 تاه بتمام الماهية وانقضاء الزوال على الهوية فلا نعدم الجزاء الذى هو الاتصال هذا
 لا تصافى ان اتصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدث آخر وان السابق في الخالين
 هو الماء بحقيقته وان تبدل في هو به لا جزء منها هو الهوى الحامس ان الجسم الواحد اذا
 اتصل الى حامين فاما ان يكون ما بينهما ماذن ذلك منها وهو مع كونه ضرورى البطلان يستلزم
 ان يكون الواحد باخص في حيزه وتقسما بحسين واما غيرها وحيد اما ان تكون
 المادتين قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشغل الجسم على اجزاء بالفضل بل يكون له مواد غير
 متناهية بحسب قبول الاقسام بل يأتلف من اجسام لا تهاهى ضرورة اكل مادة تستدعى
 صورة على حدة او غير موجودتين فليتم ان يكون اتصال الجسم انعدامه بالكلية لا بمجرد
 صورته الانصالية وهو مع بطلانه يظل مقصود الاستدلال اعني قضاء امر قابل للاتصال
 والاتصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الواحدة لوحدة الاتصال

ل وهذا مدفوع بانهم متبركون بانها قديمة مع ان محل المرعى هو الجوهرى او الجسمى ومحل
 الجوهرى هو المادة وادراكهم الامتياز في الخس فاضربوا (قال وقد يستدل ٩) سارة ال معارضة
 اوردها الامام تقريره له لو وجدت الهوى فاما ان يكون متغيرا او لا وكلامه محال اما الثاني
 فلا متنازع حول الجسمية المختصة بالجبر والنجمة في انفس متغير اصلا وهذا لا يقع شك في امتناع
 كون بعض الجبريات محلا لا لجسم واما الاول فلان متغيرا اما ان يكون بطريق الاستقلال
 والتمعية ويلمح على الاول ان يكون هي والجسمية مثلين لا شتر كهما في اخص صفات انفس
 على التغير بالذات فيمنع ان يحتمل لا سيطرة اجتماع اثنين وان يخص احديهما بالجمعية والاخرى
 لما في ذلك حكم الامثال واحدون تختص الجسمية بالافتخار الى السادة بل يجب اما استواءهما
 لا تكون الجسمية حالة في مادة او افعالهما فيكون للمادة وبتسلسل ويلزم على الثاني ان تكون
 المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التسمية في التغير ولا نه لوجاز العكس
 لان ان يقال الجسم صفة لاون حال فيه والجواب ان عدم كون متغيرا بالانستقلال لا يستلزم
 صفتيهما وحلولها للجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط تغيرها ولا سلم
 نكل ما يكون متغيرا مشروطا بشئ كالم هو وصف انك الشئ حاله بل ربما يكون العكس على
 ان لا شتر في التغير بالانستقلال لا يستلزم علمها ان لا تسلم ان ذلك اخص صفات النفس
 لو سلم فالتساوي لان انما يتساوى في اوزان المساحة لا في كل لازم لجواز ان يكون ثابتا في العوارض
 قال المبحث الرابع في صا رب المذهب (٨) من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة
 حتملا فهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالم والقصدرة
 والارادة فيجوز الاشهرى وجساعة من قدما المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون
 ا وة مشروطة باينية وقد صدمت ومنها اختلا فهم في له هل يمكن وقوع جزء على متصل
 المتزئين فانكره الاشهرى لاستلزامه الانقسام وجوزوه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها
 اختلا فهم في له هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرية فانكره الاشهرى وجوزوه امام
 الحرمين وقد سبق بيانها ومنها اختلا فهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشهرى
 ابتداء اكثر المعتزلة كدادكره الامام ونقل الامدى تعاقب الكل على نقيه لا قضاة محبطا ومحاطا بنفسه
 ونما الخلاف في له هل يستدش من الاشكال ل القاضي لوقال غيره نعم م اختلفوا قبل فيه الزكرة
 لان في المصلح اختلا في جواب وقيل المثبت لاه ا بسط الاشكال المصلحة وقيل المربع لاه الذي يمكن
 تركيب الجسم منه لان من هذا يقول اكثر من قال لامام والحق انهم ش هو المكعب لا فهم اثبتوا له
 جوا نة مستوزعوا انه يمكن ان يتصل به جواهر مستفس جوا نة ستة وما يكون ذلك في المكعب وقد
 يستدل على وجوب لشكل له بانه متناه ضرورية تكون له نهاية وحين يحيطه اما واحد فيكون كزاواكثر
 ويكون مضلعا ويحتاج به ان ار يد بكونه متناهي لاه لا يتعد الى جزء لا جزء واما نهوع هل هو نفس النهاية
 معاصر للحد وان ار يد له يحيط به نهاية ويتنهى الى جزء لا جزء واما نهوع هل هو نفس النهاية
 ام هي الحر الذي اليه يتنهى ومنها انهم تفقوا على له لا حاطة من الطول والرض بمعنى له لا يصف
 بشئ من ذلك ولا لكان مقصدا ضرورية وانكر ذلك على ما نسب الى ابن الحسين الصلطي
 من قدما المعتزلة لجهالة المحكي في كلام المعتزلة عن الصلطي له كان يقول الجزء الذي لا يتجزأ
 جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس يذى نصف وان الجسم ما حتمل الاعراض ونقل الامدى
 انصاف الكل على ان الجزء حتما من المساحة وجهه على انه مما على مافي الموافق لا يزل
 الانشياء ولزم قون الانقسام بل ربما كان ذلك في الجسم اظهر لاه اسم لاه امتداد وقد راما
 بحيث اذا كان ذلك في الجاهات كان جمعا وان ار يد انه مد حلا في الجمعية والمساحة بحيث

على نقي الجسم الى ما فيها ان لم تتغير
 لم يطلع محلا للماله اختصاص الجز
 وفي تميز ثانيا بالانستقلال ان كان
 مثل الجسمية من اعمامها لم يكن
 بالجمعية ادنى لوزن استواءها
 للمادة او لتسلل المواد واما بالجمعية
 فماتت صفة للجمعية بالانستقلال
 يجاب بل بعدم الاستقلال بالجز
 يكون محلا لما بل قد يكون بالانستقلال
 على الاستقلال في العلم
 وجب التالي

اما الاولون ليزا نة افروا لاه
 على اصل الجسمية لاه لاه المشروط
 بها وانه لا يمكن وقوع الجزء
 شتر في الجبرى وفي ٩٩ من جبر الجبر
 والوافق الجبر لاه لاه لاه
 له شكل و اختلا المتقول فقد
 شبه الزكرة وصل المثبت وقيل للزم
 ان المكعب يمكن لاه محققا في الجبر
 لاه واقف الجاه لاه لاه لاه
 الطول والارب ٩٩ في ٩٩
 السالحي ٩٩ لاه لاه لاه لاه
 من لاه لاه لاه لاه لاه لاه
 المساحة في انصاف الجسم والتغير والزم
 الجواب الثالث

ما افادهم لاه لاه لاه لاه
 لاه لاه

يزيد ذلك زيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعزلة انه حقا من المساحة
ومن الطول عند ابن الراوندي واتفق ابو علي وابوها سم على ان لاحظ الجسم الطول لان مرجه
الى ان السلف الذي ذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختصا فذهب ابو علي الى
ان لاحظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار الارتفاع هو جسم واحد ثم لاحظ من المساحة
لانها اسم للجسم وجرم مالم يوجد كنهه عند انقسام اثنائه اليه ومنها الاختلاف في ان الجوهر
الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يري وفي انه هل يجوز ان يصير بقل الجبل
وفي انه كم يجوز ان يلقاه من الجوهر وفي انه هل يجوز ان يتخلفه الله تعالى على الاشراق وفي انه هل
يجوز ان تحمله الحركة والسكون على البطل وفي انه هل يجوز ان تحمله اعراض كبرية
وتعاضيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لا بالي ان ينسب كتابنا الى القصور باعوازه لما
لا طئ فيه ونسأل الله سبحانه لن اجهد في نقض ذلك القصار من الكلام شكر مساعده
(قال واما القائلون ٣) ذكر الامام ان القائلين يكون الجسم من اجزاء صفراء فاليه للاقسام الوهمي
دون الفعل اختلاف في اشكالها فذهب الاثرين الى انها كرات لبساطها سائلون القائلين بخلافه
وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فلهذا ذواته
والارض مكعب والاه وانه ثلثي قواعد مثلثات ولله ذواته من قاعدته مثلثات وثلثي ذواته
قاعدة محضات وذكر في الشفا انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضها يحملها الانواع الخمسة
(قال ثم السهوي من القائلين ٩) الى القائلين يكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها
تنقسم وهما لا يقلانها فثابتة اي جوهرها واحد بالطبع في جميع الاجسام باختلاف الاجسام
انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى التفاعل
المتخالف وعند الآخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفا وهل يلزم ان يكون
بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فتكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام
فتمتحن اختلافها بحسب الماهية ككلام سفيان ان شاء الله (قال واما القائلون ٦) ذكر
من فروع القول بترك الجسم من الهوي والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن
قابلا للانقسام الانكاسي كالعكبات وذلك لان الجسمية اعني الاستعداد الجوهرية طبيعة نوعية
اذ لا تختلف بحسب تختلف الاعراض والمتخصصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما قبل
الاتصال الانكاسي متغيرة الى المادة نظرا الى ذاتها الانصالية من غير اعتبار بالشخصيات
والاسباب الخارجية فكذا فيما لا يشك لان لازم الماهية للاختلاف ولا يتخلف وتتمتع في ذلك ما ذكر
في الشفا ان جميعه اذا خالفت جميعه اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه اها
طبيعه فكلية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق بالجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج
موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القسمة المسار اليها
هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا مادام هو
بان يكون خطا او سطحا اذ ابست المقادير موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية
نفسها هي المقادير المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يمرض بشئ يمرض هو جسمية فقط
من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متغيرة اما خطا
او سطحا فان قيل لا خفا ولا خلاف في ان الجسم جنس تحت انواع بل اجسام واما الكلام في انه
جنس مان او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بلن الجسمية طبيعة نوعية ثم اي حاجة
الى ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لو لم تكن الطبيعة الجسمية ايضا لا يتخلف ولا يتخلف قلنا
فرق بين الجسم الذي يؤخذ امر ايهما لا يتصل بالماضي فاليه من الفصول وبين الجسمية

الاجزاء لانها اسم للجسم

دون الاختلاف في الماهية

تتوحد في كليات وقيل

بذات متعلقات

في

الاجزاء واحدة في جميع

كون اختلافها

في اختلافات الاعراض

في الماهية

في اختلافها

في

في صورة ذلك المعنى

في عدم العير للكل جسم

في اختلافات تلك الذات

في

في

في

في

في

في

في

في

في

في

في

في

في

في

في

حصوله في الخارج يحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتهما ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة تخصصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك التخصص بالعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ما يات بها بان تكون الجسمية طبيعة جسيمة تحتها جميعات مختلفة الحقائق بالوصول بمكة الافترق في اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما لجسميات كذلك كالوجود نعمر بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتهما انه لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاك فلا يجري فيما يليقه كالفلكيات وقد اشر في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائه معهما من غير احتياجها في ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت بمعنى انه ليس علمه الاحتياج لخص الاحتياج بما قبل الانفصال بل علمه التصديق بالاحتياج الذاتي فيعم ولا يخاف في توجه المنع وقد تقرر عموم الهوى للجسم بان كل جسم فهو بالخطر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاك وان امتنع ذلك لانه زائد لازم كالصورة العكسية او غير لازم كساية الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات ما يشر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة لبقاء الانفصال مع الانفصال فلا بد من من قابل باقي واعتز بان الانفصال الوهمي ان يرفع الاتصال والوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهوى في الخارج على ما هو المطلوب واجب بان معنى امكان الاتصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بارفيه شيئا غير شئ وجرا دون جزئ ولا من الاحكام الكادية الوهمية بل المصادقة المبنية على امكان جزء غير جزئ نفس الامر وهو ان الانفصال الخارجي وحاصله ان العدة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاكية لكن لا الهوى يستلزم قولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر (قال الشافعي) من مروع اشول بالهوى انما تمتع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان تكون ذات وضع او لا والمراد بالوضع ههنا كون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه بالهوى او ههنا ان كانت ذات وضع كان جسمه لكونه جوهرا متغيرا قابلا للانقسام في الجهات لمساعد في بحث في الجزء من انه يمتنع ان يوجد جوهر متغير لا يتقسم اصلا بمنزلة القطعة او يتقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح وانما لم يقل كل جسم او حال في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلا للصورة في الجملة فمقد حلول الصورة اما ان تكون في جميع الاحبار او لا تكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او يكون في بعض الاجزاء وهو تخصص بالاختصاص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قبل اهل معها صورة نوعية تفضي الاختصاص فلما فنقل الكلام الى خصوصية ذلك المظهر اعني الصورة الوهمية دون سائر المظاهر ثم تميز هذا الحيز من بين الاحياز التي هي اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولا يرد القصد بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يختص بهذا الحيز من حيز الارض لحوز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع بهذا الحيز كما افاضوا جز من الهواء مادته ارضافاته بزل على استقامة الى ان يقع في حيز من المادام الارض وسجي لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بالها من الصورة النوعية على ما عده في ارفع الخامس فلا يرد القصد به نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان تكون للهوى المجردة واصناف واحوال غير الصور والاضواء امتداه الاختصاص عند الحكم ببعض الاوضاع والاحياز على التعيين ولما ارفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا ياتي على اصول الثقلين بالهوى (قال الثالث) امتناع الصورة بدون الهوى (٩) ولهم في بيان ذلك وجوه اخبرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيتع حلواها

٢- امتنع الهوى بدو المادة
لاشئ ان كانت المادة
فانستجسا لا تمنع الجسم
١٥ لا فتد حصول الصورة
في بعض الاحياز ضرورة
تخصص المحل في ذاته
اختصاص المحل في الصورة
تتم

٩- ١٧: المومات خذات
١١: تتنقل المحل في
١٢: بانها كذا في
١٣: لا الهوى لادانها

فيدلان مبالذات لايزول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانه
 المستلزم للمادة ورد الاول بان يحوز ان لا تخفى ذاتها البجرد عن المادة والاحلول فيها بل كل
 منهما يكون لامر من خارج والثاني بمع استلزام قبول الانقسام الوهمي للاشكال وقدم الكلام
 فيه وان مرها ان الصورة الجسمية مستلزمة للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فليس
 من تاهي الاستعدادات ولا نفسي بالشكل الالهية احاطة نهائية او نهيات واما الثاني فلان حصول
 الشكل لولم يكن بمثابة من المادة لم يكن لها دخل في ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الاستعدادية
 فيلزم تد اوى الاجسام في الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال
 على اتصال واتصال وعلى قبول وانفصال وقسب ان ذلك بدون الما محال واعتبر على وجهين
 احدهما مع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما في تدل مقادير
 الشعة واشكالها مع ان امتدادها بجبالها وان ار يدان امكان الانفصال الوهمي مستلزم لامكان الانفصال
 المحوج الى المادة على ماصر كل باقي المقدمات مستلزم كافي اليان وهو ان لم يكن قادحا في القرض
 لكن الكلام في استباحه في دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية
 الغفاه كنهاي الازداد وثانيها القرض بكل بسيط من الفلكيات واله صربات حيث كانت
 طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجب عن الاول بوجهين
 احدهما ان المراد لزوم احد الامر بمعني الانفصال كما في تشكيلات الماء نجعله مديها او بمجرد
 الانفصال كما في الشمع وكل منهما يستلزم المادة على ماصر من رها في الانفصال والانفصال
 مع ما عليها من الاشكال والاختلاف فان هذا مع كونهما لفاضا لظاهره تفرق بالقوم مشتمل على استدراكه
 لان امكان الانفصال لازم قطعا فلامعني لضم الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي
 ان يجعل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قل هذا الاعتراض ليس بقادح في القرض
 لانما يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفصال واعمالها
 انما يتلزم لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفصال جميعا فان ذلك لا لا لزوم هذا والا
 فلاحقا في لزوم الانفصال وهو كاف في لزوم المادة وثانيهما ان المراد اتصال الجسم في نفسه
 بل اتصال الاحسام بعضها عن بعض لعني عدم الاتصال سمحان شانه الاتصال فانه هذا هو
 المحوج الى المادة لا بمجرد التقاير والافراق ولتنبيه على هذا المعنى تقرضوا مع الانفصال للاتصال
 والافراد لخل لاتصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا
 يحمل ما قل في شرح الاشارات ان المقابلة بين الاجسام لاتصور الانفصال بعضها عن بعض
 واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة وللاطلاع على هذا الطريق اثر الضعف بنا
 على انهم شوايوت المادة على امكان الاتصال والانفصال في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد لاجسام
 واحد كان كذلك للاتصال والانفصال فيما بين الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل
 جسمين حتى الفلك والصبر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسمع عدل الى طريق الانفصال
 فقال وبالجمله لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والسكالية عن فاعلها في امتداد الاعداد
 ان يكون فيه قوة الانفصال المتضمنة للمادة واجب عن القرض ايضا بوجهين احدهما انه هك
 مادة تقبل الكلية والجزئية لقولها بذاتها الاتصال والانفصال فيجود اختلاف الشكل والمقدار
 فيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة الترتيبية بخلاف
 الصورة الجسمية اذ فرضنا ه مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية
 بالاتصاف والكلية بالاتصاف من لواحق المادة وثانيهما ان هكالماتنا هو الجزئية فانه لا يحصل للكل
 ذلك الشكل والاعداد متبع بالضرورة حصوله للجزء مادام الجزء جزءا والكل كلا ولا يتصور ذلك

آخران الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من الين والكيف وغيرهما الى قوة موجودة في الجسم واما انها صور لاعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض والحاصل انه لا يمتنع تماثل الصور على الاطلاق لا يمتنع تماثل الاعراض التي يستند اليها ما يعود بمدان والى يكون كل سابق بهذا الاحق او يرجع اختلافها الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ واحدا وقديس قال نحن نعلم بالضرورة ان ههنا آثار صادرة عن الاجسام كالاحراق والذوبان والتطبيب للماء فلو لم يكن فيها الا الهوى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيهما من امر هو مبادئ تلك الآثار والاختلاف في الاجسام إنما يختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتوهمها وتوصلها انما يكون باعتبار تلك المبادئ فتكون صور الاعراض لا امتشاح تقوم الجوهر بالعرض وحينئذ يتدفع ما قيل من ان لا يجوز ان تكون تلك الآثار مصادرة الى الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الآثار عن المفارقات بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهو لئلا يها وبهذا يظهر له بكم في اثبات الصور الوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصور الجسمية فلا بد من الاختلاف بمفهوم جوهرى نسبة الصورة النوعية ويرد على التفريرين عند تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها كون هوى لها متغفلة بالحقيقة وكذا صورها الجسمية انما لا نسلم لزوم كونها في الاختلاف جوهرها حال في الهوى ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون عرضا قائما باحد جزئيه لا بالجسم نفسه ليدفع بان العرض الحالى في الجسم مقوم به آخره فلا يكون مقوما له فعد ما عليه او يكون جوهرها غير حالى في مادته فلا يكون صورة ولا يكون الاحتياج هيما يمد بين الجزئين الاخرين على وجه آخر غير الحلول والحق ان آيات الصور الجوهريه في سماء الوعية غير وان الذي يعلم قطعا هو ان الماء والارثا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية واما ان في كل منهما جوهرها لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حال في الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة حال في الاثنين هو الصورة الوعية وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان تنتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون في مادته جوهر حقيقي هو صهر العناصر والاختلاط والاعضاء واخرها صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة في بقاء بعد وما يقال ان الاجزاء العقلية انما توجد من الاجزاء الخارجة فلا بد في اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هي ما أخذ الفصول ليس بمعتبر لانهم جعلوا العقول والنفس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجى قد لا يكون مادة والصوره كالنفس الناطقة اللهم الا بعد التسمية ووقع في ديساحة الاخلاق الناصية ما يعسر بيان على الصورة الانسانية طراز عالم الامر اى المجردات وكاله اراد اننا لقابله قريبا من الكمالات واعدادها البدن لقول تعلق النفس به شبهة بالمجردات وان كانت حالة في المادة الواراد بكونها من عالم الامر وجودها دفنى كالهوى وما لها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما ما يقال من انه اراد بها النفس الساطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى ويترك الروح من امره فكذلك تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها (قال المبحث الخامس) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه فنهان الاجسام مماثلة لى مقصده الحقيقة ولما اختلفت بالاعراض وهذا اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كآيات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصغافه المعينة لابد ان يكون مرجع مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم

٢ في العلم بالاجسام فنهانها
مماثلة لا تختلف الا بالاعراض
على كل ما يجوز على الاخرى يبنى
على ذلك ان تتعدد اختلافها
الى الفاعل المختار وهو النفس
وكثير من خواص المواد وذلك
لكونها من جنس الجوهر المفردة
المماثلة لا اشتراكها في التميز قبل
الادراك وانقسام الجسم الى اقسام
يشوه ان المراد منها كما انما في
المفهوم المشترك بين الاعراض
كالجواهر مثلا يستدل على ان الجسم
على اختلاف صغافه في
غير متشابه على تشابه وامتثال
المفهوم انما هو اختلاف الاعراض

ما يجوز على الآخر كالمزج على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما تقتل من المجرى وأحوال
 الشامة وسنن هذا الأصل عند المتكلمين على أن اجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة وإنما
 مقتله لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا يحصى لمن اعترف بتقابل الجواهر واختلاف الأجسام
 بالحقيقة من جعل بعض الأراض داخلية فيها وقد يستدل بأن الأجسام متساوية في الصير
 وقول الأراض وذلك من أحسن صفات النفس وبأن الجسم ينقسم إلى العنصري والعنصري
 على ما من الأقسام ومورد التسعة مشترك وبأن الأجسام يكتسب بعضها بعض على تقدير الاستواء
 في الأراض ولولا ذلك ما في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن اغفل الحكماء من توهم
 أن المراد بتدعيمها اتحادها في مفهوم الجسم وإن كانت هي أوقا مختلفة بتدرج تحت فتك بأن
 الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف صاراتهم فيه واحد عدل قوم من غير وقوع
 قسمة فيه فذلك اتفق الشكل على أنه فان المخلقات إذا جمعت في حد واحد وقع في الغنم
 ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للأعداد الثلاثة والمشتق عليها فيم الطبيعي والعنصري ومنها
 هذا التوهم استبعاد أي ذهب ما قل أن الاله والخلق حقيقة واحدة لا تختلف الأبالع والارض
 كالانس دون الفصول والموتجات كالمليون كيف ولم يسمع زاع في أن الجسم جنس بمعدن
 قال وقول الغنم يتخلفها لحدودها ما يوجب تخالف الأنواع لا تتخلف المفهوم من
 الحد (قال وسواء) أي من أحكام الأجسام أنها باقية زمانين وأكثر يحكم الضرورة بمعنى أن
 عدم الضرورة نكباتا وثيبا ود وبأنه يمتنع أن كانت من غير تبدل في المذوات
 بل أن كان في العوارض والهيئات لا يمتنع أن الجسم يشاهد باقية ليد لا عرض بل يجوز
 أن يكون ذلك محدد الاضلال كما في الأراض وقد يجهل من القاء الدوام واشتغال القضاء وعليه
 يحمل ما قل في الضرورة أن الضرورة قاضية ببقاء الأجسام بين غاية ضررها التفرق والانقسام
 وهو لا يوجب الانقسام واستحباب ضروري الضرورة في ذلك في غاية اعتدك وقد صرح
 بجوازه في بحث المعاد واستدل على جوازه ثم تارة بالحدود فالعدم السابق كعدم
 اللاحق لعدم التغير وقد حار الأول فكذلك الثاني وثارة لا يمكن أن منشاء حوار كل من الوجود
 والعدم نعدرا إلى ذات واجب بار هذا لا ينافي الاستماع بالبر على ما هو المتعارف أنه يجوز
 أن يكون الشيء في ذاته قابلا لعدم السابق واللاحق جميعا وبتعاضد أحدهما أو كلاهما لعله أصل
 أن الحدود لا ينافي الأديبة كما في النفس الطائفة على رأي أرسطو والأمكن لا ينافي الأديبة والارلية
 كما في القدماء رماية من الدشة على رأي الملائكة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شيء هالك
 إلا وجهه وكل من عليه هالك وغير ذلك من العمومات مع القطع بأن الهلاك والقاء في المركبات
 وإن جاز أن كور بالخلال التركيب وريال الصور لكن في البتة أنه اجزاء الجسم من الجواهر الفردة
 أو له ولي الصورة لا يتصور إلا بالعدم (قال وسين اغتصت ٣) يعني أن ما ذكر في عدم قضا
 الأراض من أنها لو بقيت لامتص ماؤها لما كان جاري في الأجسام انضمامها ما سبق اعتبر
 انضمام قيام دليل على صحة ما فيها فالترزم أنها لا تقي زمانين ولما تتعدد بتعدد الاشكال
 كالأراض قولاً بانتهاء المزم لانتفاء الارزم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالترزموا امتناع
 قضاها قولاً بنوع الامور اشوت المزم وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض اطلاق دليل
 هذه الملائكة مدفع ما ذكره المرقبان مع امكان التقصي عن النفس بأنه يجوز أن تنقسم الاجسام
 بعد تدعيمها بأن لا يتحقق الله تعالى فيها الأراض التي يكون بها الجسم محتاجا إليها مسرطابها
 كالأكوان وعبرها على ما ذهب إليه أغاضى وامام الحرمين أو بأن لا يتحقق فيها العرض الذي
 هو القاء كما قال الكسبي أو بأن يتحقق فيها مرصا هو القضاء اما متدعا كما قال أبو علي أنه تعالى
 يتحقق لكل جوهر ماء وما غير متعدد كما قال غيره إن فاء واحداً يكفي لاصفاء كل الاجسام وزعم

٢ الغالبية بجمع الفردة لا بمجرد
 يتعدى في النفس جملة عقل تكونها
 عامة على ما يوافق لقوله تعالى
 كل شيء هالك إلا وجهه وهلاك
 البسط يصير لإنه لا يمتنع أن
 الحدثان في نفس مكان عدم
 الذات وهو لا ينافي امتناعها غير
 وهو المتعارف أن امتناع الجسم
 هو الامكان حتى يتم بالامتناع
 كان ذكر الحدثان مشترك مع
 شبهة امتناع امتناع الأراض
 المتناهية بين البقاء والعدم
 ختلاف في عدم اعتبار التقسام
 لا يقبل القضاة من عدم البقاء
 وهو لا ينافي في الامتناع
 الدوامية من البقاء مع امكان
 الفرق أن الامور مشروطة
 بالجواهر الشرطية بقاء قدور
 فيكون الفردة لا يجوز أن
 يتقسما الله تعالى بغير مشروطة
 يتحقق اليها الجواهر لا يمتنع
 واسمه أو عدم من الأراض
 أو المزم التي لا يمتنع المذهب
 وتتمت الامتناع في فضاءها
 بامه في الفسحة من فضاءها
 إلى انقسامها بما لا يمتنع من مادة
 يتبين من عدم امتناعها في المواد
 من الجوهر الفرد

بعضهم ان قول النظم بعدمقاء الاجسام متي على ان الجسم عند مجموع اعراض والعرض
غير باقي وقد نهك على ان ليس مذهب ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من
الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلتراع لهم في فناء الاجسام يزول الصور
التوضعية والهياكل التركيبية وانما النزاع في فناءها بالكلية اذ هي الهول والصورة الجمعية
ومني ذلك عدمهم على اعتقاد ازيلته السلتزعة لادبته فان مايت قد مدع مدع وسيرد
عليك بشبه باجرتها (قال ومنها ان الجسم لا يتلوه من شكل A) لانه مشاه على ما سيجي
وكل مشاه فله شكل اذ لا شيء لهوى هيئة احاطة الهوى بالجسم واما الاعتراض الى الجبري
فراغ يشبه فضروري واعلذكر هو وانما له من الاحكام الضرورية في الباحث العلمية حيث
ينظر الى تقيه اوز باده تحقيق وتعميل وانتهى تريع اوبع فيه خلاف من شردمة ثم اسناد
خصوصيات الاشكال والاجزاليات لاعداد التفرع هو المذهب عندنا كما سيأتي وذهب افلاسفة
الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيدا طبيعيا لانه عند الخلو من جميع القواصر والاسباب الخارجة
يكون بالضرورة على شكل معين في حينين وهو المسمى بالطبيعي وعلى هذا البراءة الاعتراض بان يجوز
ان يقتضي شكلا ما جبراما ككل جزء من اجزاء الارض ونسبنا لخصوصية الى صياح كراد
القادر المختار لانه لعل من الاسباب ما هو من لوازم ماهيته فيكون فرض الملوحة فرض محل فيعز
ان ينظم بحالها والخلو من الشكل والمبرر لا يقول ما يقتضيه لان الماهية يكون طبيعيا لا قصر بل هو
ظاهر وامر بدرا بالمبرر ههنا الملك في السطح اللطيف من الحاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم
قد لا يكون له محل لاصد فض لان يكون طبيعيا ولا فراغ الذي يشبه الجسم لما قال ان سينا ان كل
جسم له جبر طبيعي فان كان ذلك يمكن كان حيرة مكافؤا لافلاسفة الاول حيرة ان مكافؤا ما وضع
واما ترسب قبل الاختصاص بالمبرر اعطى كانه ليس معللا بالاسباب الخارجية ذلك ان ليس
معللا بالجمعية ولوارها بل لاد من خصوصية فيقول الكلام اليها وليس قلنا قد يفتي
ببحث الصور الوهمية ما يزيل هذا الاشكال واعتقوا على ان المبرر الطبيعي لا يكون الا واحدا لان
مقتضى الواحد واحد ولاه لو تعدد فمعد عدم القاصر اما ان يحصل فيهما وهو ع بالضرورة
اوق احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا في خارجا يا قصره قد زوال القاصر اما ان يتوجه
اليهما وهو ع اول احدهما وفيه ميل الى الآخر فيصير المذ بطعم مهرو بالذبح اولا يتوجه
الى شيء منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا لا يقل يجوز ان يكون الحصول في احدهما والليل
اليه بحسب ما يفتي من الاسباب المختصة مانا من الآخر لا يقول الكلام فيما اذا فرض خابا
عن جميع الاسباب الخارجة نعم يرد عليه ان يجوز ان لا يحصل في احدهما ولا يتوجه ان امتناع
الترجح بل امر جمع وكور كل ما عاى الآخر بل يفتي حيث وجد وجعل صاحب المواقف ثبات المبرر
الطبيعي من فروع القول بالهول نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام مة لة تختلف الا
بالوارض (قال ومنها ما يمتنع) اعلم ان ظاهر مذهب المتج والنجوى انما على طرق القبض لان
حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض
اي من كل جنس من اجزاء الاعراض فانكالا فانه كذا في نهاية القول وقال امام الحرمين مذهب
اهل الحق ان الجوهر لا يتلوه من كل جنس من الاعراض وعن جميع اسنادها ان كان له امتداد
وعن احد اضدين ان كان له ضد وعن واحد من جنسه ان قد مرض لاضده واخلاف في
اسماع الخلو من الاعراض بدق قولها وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد في شيء من
الاعراض اما في الازل كما هو رأي الدهر في القائلين بان الاجسام دعية بدواتها محدثة بصفة نه
واذا في الازل كما هو رأي الصالحية من المعتزلة فراجع الاول الى الجواب كلى والثاني الى سلك كلى
والاشبه هو الجواب الجبري بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان القائلين

انتهاه ومن جبريكم الضرورة
الان خصصيات تلك عندنا
خلق الله اقل ذنبت الاضافة
ان لكل جسم شكلا طبيعيا
طبيعي لا غيره الا في مثل وطبه
لكن على فرض سنا كات
او غيره بل لم ان يكون مقتضى الاشكال
الحصول للجسم كما يكون احوالها
لكونه مقتضى الواحد متن
في خلو الجسم عن العرض ومذهبه
وجوه بعض الفلاسفة في الاكل
وبعض المعتزلة في الازل مطلقا
وبعضهم في الكون وبعضهم
غير الكون انهم الماثلين ايضا
لا تلو من الحركة ويسكن ومن
الاحتجاج والاعتراض وايضا في
لا يتو ولا يستعنى كما في بعض
ووجود غير مقتضى كلى الجوهر
ان هذا لا يقتضي العلم بالاشكال كما ان
اعتبر البعض بالجنس وحدها
واضح للمعتزلة ان اول الاسماء فاعلم
من الاجتماع والاعتراض والحوال
اللون فان مدع ادرك الحس
بلا مانع دليل العلم والاشكال
بلا يشان مقتضى الى الشكليات

مبطل منهم من خصه بالكون بمعنى العجب ان يوجد فيه شيء من الألوان وهم المعتزلة البنادية
ونهم من خصه بالأكون بمعنى العجب ان يوجد فيه الحركة والكون والافتراق وهم
الضرية واحتجاج الماتين بان الجسم متحقق في الزمان ومتكرر بالعدد فلا يخرج عن حركة
اوسكون واحتجاج الافتراق على تقديمه انما يتبين هذا العجب الجري لا لا يعجب الكل المدعى
بأن يصلح لرد على القائمين بالسلب الكل وعلى البنادية القائمين بجواز خلوه اعداد الألوان
وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد بدون الشخص ضرورة وتخص الأجسام انما هو بالاعراض
لكونها متعلقة بالثابتات من الجواهر المتناهية فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير الشخص
وهو محال لا يبعد العموم اعني امتناع الجسم بدون أحد الضدين من كل عرض لان البعض كاف
في الشخص نعم يتبين عموم الأزمان اعني الأزل وما لا يزال بخلاف الأول فلهذا ربما يمنع امتناع
خلو الجسم في الأزل عن الحركة والكون بل انما يكون ذلك في الزمان الثاني والثالث وعن
الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج في التخصيص الى قياس
ما قبل الانصاف اعني الأزل على ما يعمده اعني ما لا يزال كما يشلس بعض الاعراض على البعض
تعميلا لدليل في جميع الاعراض وتقريره ان انصاف الجوهر بالعرض اما لانه واما اقلية له
ونبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدتين واحتج
المتألمون بجواز خلو الجسم عن الضدي في الجمله بوجوده الأول انه لو لم يميز لكان الذي تعالى
مضطرا بعد خلق الجسم الى خلق العرض وهو يناقض الاختيار والجواب ان عدم القدرة على
المح كوجود المزمع بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثاني انه لو لم يميز خلوه الجسم عن
الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق له تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم
قطعي البطلان الثالث انه لو لم يميز خلوه عن جميع الألوان لما وقع كالمهل لا لبال لانسبل
خلوه عن اللون بل فانيه عدم الاحساس به لا نقول عدم الاحساس بما من شأنه الاحساس به مع
سلامة المسألة وسائر السرائط دليل على عدمه فان قيل من جهة الشروط انشاء المانع وتحققه
موجع فلا فتح هذا الباب يؤدي الى جواز ان يكون محضرا حال شائعة واصوات هائلة
ولا ذرهما المانع وقيل يجب ان السيف ضد اللون لا عدم (قال) ومنها انهاء هبة الامداد (٣)
جمل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو التحقق بلاتزاع بخلاف الخلاء
وقل القول بلاتنهي الامداد عن حكماء الهند وجعم من المتقدمين واني البركات من المتأخرين
والشهور من اهل الماتين ثلث الاول رها المسألة وتقريره طاهر من الماتين وانما اعتبر حركة
الكرة لان الميل من المارة الى المسألة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد
يشهد به الحس ومعنى موزة الخطين ان لا يتلاقيا ولورفض اشتداد هلالا في نهاية والمسألة
بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان بؤتها بالفعل غير لازم مالم يتقطع الخط بالفعل
وتجيبا او رداسا من تقرير لبرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورده عليه فها منع لزوم اول نقطة
المسألة مستندا بما ذكرنا في بيان استعصا اللازم وتقريره على تقدير بلاتنهي البعد لا يلزم اول
نقطة المسألة لان الحركة والزواية تستعصان لا الى نهاية فقبل كل مسلة مسألة الى اول
ولا خفاء في ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسألة حصلت بعد مالم تكن فيكون انما
اول بالضرورة وليس عوجا الا ان يجعل معارضة في المقدسة وجوابها البعض بكل قياس
استثنائي استثنى فيه تقضي التالي فلهذا لو عارضنا كرفع فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكر
في بيان استعصا اللازم وفساده بين والميل بهذا لا يني الملازمة لان المزمع محال فجاز استلزامه
تقضي من لا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسألة لما ذكرنا

س لوجه ثالثا انه لو وجد لوجد غير
تساو لا يمتنع الضرورة الى حركة
الكرة فليس قطعا حلا الى
مسألة فليس انما في الوهم
لا لمة المسألة موقوفة لها
مع استعصا في الخط المستقيم
كأن في نقطة الفرض مسلة مع
ما عرفت ان المسألة مستعصا لانها
لا مسلة تدور بوليها وحركتها
منها بل الجسم بالضرورة قيل
الامة ان لا ياتي في المسألة
بالضرورة ان المسألة في كل
فصل هذا مستند في الفرض مستند
بما ذكرنا في انهاء الاحتجاج بغير
الخط مستندا بان في الفرض لزم
من لا ياتي بالبدن الفرضي المذكور
ومنع انشاء الاثر مستندا بان
فصل الزوايا في الحركة لا الى
نقطة انما هو محدود الجسم بان
الملازمة في الخط المستقيم
هو محال بالملازمة انما
ان الملازمة في نقطة فوقه
نارم ان الملازمة في نقطة
على خط ان الملازمة في نقطة
من اولى حيات الضرورة بق

هذا الخط

نارم

وعدم ثبوته لما ذكرتم على أنه يجب ان يقال لوجود البعد مع القرض المذكور فاما ان ثبت اول نقطة المسامنة او لا تثبت وصلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامنة لا يقتضي الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فمن اين نعلم البداية بحسب المسافة اعني اول نقطة المسامنة قلنا من جهة ان الزمان منطلق على الحركة المنطقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ونهنا ان المحال انما زعم على تقدير انتهاء البعد مع القرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لانهاى البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه اننا نعلم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المنتهى فتبين كونه المتناهي للزمن المحال ومنها اننا لانم استحالة اول نقطة المسامنة في الخط المبرر المنتهى وما ذكر في بيانه باطل لان انقسام الحركة والزوايا لا الى نهائية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تعمري مجرى الحيات لكون نهسا على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الامكانية ولهذا لا يقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في المقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واعتراض الامام هذا من الدلائل مقولوب لانه لما كانت المسامنة لكل نقطة بعد المسامنة لما فوقها زعم عدم نهائي الابداد وبانه على ما في المطالب العالية ان اعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اقصى الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة بميل قطرها الموازي للمحور الى مسامنة حدثت زاوية قابلة للتقسيم ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامنة لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لا الى نهاية فلو بان هذا من الوهميات الصرفة لا لا يصددها العقل اذ ايس وراء العالم خلاه او لا بعد في نقطه الخط او ينتهي اليه طرفه وما ذكر الامام من ان صريح العقل شاهد لمسامنة طرف هذا الخط لشيء ووقوعه خارج العالم وان انكاره مكابرة في الضروريات مكابرة (قال الشافعي ٧) هذا هو البرهان السلي وسامحه انه لو كانت الابداد غير متناهية لزم امكان عدم نهائي المحصور بين حاصرين وهو محال وجه الاثر على ما نقل عن القدماء اننا نخرج من نقطة خطين كذا في مثلث واخفاء في انها كما يمتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واحتمل عليه ان يستبان الامام منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى بعد لا يكون فوقه بعد ازدياده وهو ليس بحج وانما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فقرر باننا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا ونقسم بالبعد الاصل وامتداد الخطين حيث شئ بالامتداد الاصل فلكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم نهائي الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذا قد امكن تساوي الزيادات فغير منها كذلك ولكون كل زيادة مع المزيدي عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيدي عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء القادرة بالنقل الى غير النهاية توجب عدم نهائي المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة او بحكم لتسارع التداخل وانما فرض الزيادات متناهية استلزاما عما اذا كانت متناهية فان انقسام المقدار بما هي الى ما لا يقبل الانقسام بالنقل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي اولنا يظهر واما في صورة التزايد فلا خلاف في ان الزيادة مثل وزيادة فالزعم فيها اظهر ولما كان في هذا التقرير تقطوب مع كون استلزام عدم نهائي الزيادات لوجود بعد غير متناه محال بحث ونظر لحص صاحب الاشراق في بعض نصائفه المعاني بان يفرض بعد ما بين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير

٧ ان القدر من اوله فحينئذ هو
البعد بين نقطتي نسبة زيادة امتدادها
بحيث تزايدت نسبة زيادة حيز المزيدي عليه
في بعض الامتداد الى غير النهاية بل يقع
بالمزيد على نسبة زيادة الامتداد على النسبة
وجوبه على ما في الزيادة المستمرة
النسبة سارية على الامتداد
نقطة من الامتداد من الزيادة
ولما كان في بعض الامتداد دائما
بقدر المزيدي فان حصل الزيادة على
نقطة من الامتداد تساوى الامتداد على
بالضرب ومن عدم تناسلهما وجود
بعد بينهما انما هو زيادة فان قيل هذا
يتوقف على ان يكون الامتداد لانه لو لم
فيتم في الامتداد لكان هو
مصادرا لما لا يمتدده وهو
خلف على ما في

عنه ايضاً غير متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون مساوياً لغير المتناهي وعلى قدره وهذا
 للروم واضح لا يمكن منه الامكانة لكن لما كان في إمكان المفروض نوع خفاء قررته بعضهم
 بان يفرض زاوية مدأ الخطين ثلثي قائمة والروم تساوي الزاويتين الحادتين من الخط الواصل
 بين كل نقطتين متقابلتين من ساقى المثلث وروم كون زواياه مساوية لثلاثين لزم ان يكون كل
 من الزاويتين ثلثي قائمة وروم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس
 فبازم من عدم تنامي الخطين عدم تنامي ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق
 يوجب كون زاوية مدأ الخطين ثلثي قائمة فاخترع البرهان التالي وتقريره ان المفترج من مركز
 مستدير كالزمن ثلاثه خطوط قاسمة الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست
 ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل
 ضلعين فيصير كل قسم ثلثاً متساوي الزوايا والاضلاع ويزم من امتداد الخطين الى غير النهاية
 اعتماد بعد ما يراها الى غير النهاية ومن تردد في زوم تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون
 وزاوية مدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعتراض
 على هذه البيانات بانها اعتدريد بالاعمال والتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لاجوده
 سهو وبعد تمتد الى غير النهاية واعيا يلزم ذلك لو كان هالك بعد هو آخر الابعاد يساوي الخطين
 اللذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا باقتطاعهما وتناهما فيكون اثبات المتناهي بذلك
 مصادرة على المطلوب ولو سلمنا ان مجموع المفروض وهو لا يستلزم استحالة لاتناهي الخطين
 والجواب انه لا يلزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزم عدم تنامي قاعدته على تقدير
 لانه ساقيه ظاهر لا يمكن منه واما السند قلنا لاهنيا لانه لا يلزم مساواة القاعدتين الساقين
 وكاستنافية انحصارها بين حاصرين لزم تنامي الساقين على تقدير تناهما فيكون البرهان
 محالاً وحاصله ان لاتناهي القاعدة ليس موقوفاً على تنامي الساقين حتى تلزم المصادرة
 بل مستلزما فيلزم الخلف وتقريره لو كان الساقان غير متساويين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما
 لما ذكر من العايل لكل القاعدة لا تكون الا متساوية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تنامي
 الساقين لان المتناهي لا يكون مساوياً لغير المتناهي وقد فرضناهما غير متساويين هـ
 واما كون الخصال متساويين لاتناهي الخطين فلان الضرورى ان يكون ما عداها من الامور المذكورة
 (قال الكتاب ٤) هذا برهان التطبيق وتقريره لو وجد بعد غير متناه ففرض نقصان ذراع
 منه ثم تطبق بين البعد التمام والنقص فلما ان يقع براه كل ذراع من التمام ذراع من النقص وهو
 محال لانتشاع تساوي الزائد والنقص فلما ان يقع براه كل ذراع من التمام ذراع من النقص وهو
 باقطاع النقص ويلزم منه اقصاع التمام لانه لا يزد عليه الا ذراع وقد مر في ابطال انسل
 ما على هذا البرهان من الاضطرار والاجوبة فلا يبقى للاطاعة (قال ومنى الاول) اي برهان
 المسألة على اني الجورم الفرد ليصبح تقسم الحركة والزاوية الى غير النهاية ومعنى البرهان
 السلي على ان يكون لا اى العدد من جهات حتى نعرض امراج ساقى المثلث الى الابد
 بل في الترتيب لا بد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات وكان طرق السلي منية على طريق
 الزاوية ثلثين لاتناهي الابعاد في جميع الجهات وه في برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة
 سقت الاشارة اليها في ابطال انسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع
 ذراع لزاوية ذراع فلتساوي وعلى احتصاص ذلك منه وضع ترتيب ليحصل التقصى من النقص
 عبراتب الاعداد وحركات الافلاك (قال وقد تفرقت الوجوه) اي وجوه الاستدلال على تنامي
 الابعاد بتصرف في البراهين الثلاثة واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اما وجوه التصرف في

ع انما قسم من البعد المتناهي
 المذاهب زاعا البعد المتناهي
 ذراع ذوايان او لا يمتد
 متله وهذه المذاهب هي الامور
 ما بين القاصين

٢- على اني البرهان الذي على ان يكون اللاتناهي
 من جهات فالتفت على مداهية
 متن

٦ ضبط في المنة متن

ركة فيها ولا يدل على انها لا قبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الانقطة بل ربما تكون
 سلاسل طياتي الكلام في ان طرف كل امتداد وشئ كل اشارته جهة حتى تكون جهات كل
 جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه ام الجهة نهائية جميع الامتدادات وشئ جميع
 الاشارات حتى لا يكون الاعلى سطح محمد الجهات الحق هو الثالث (قال ثم انها) الى الجهات
 غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل القياس
 الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امر ان احدهما خاطئ وهو انه يمكن
 ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات
 وثانيهما عاين وهو اعتبار حال الانسان فيقباله من الرأس والقدم فيحسبهما القوق والتحت
 ومن البطن والظهر فيحسبهما القدم والخلف ومن الجنبين الذين عليهما يد اوقى في التماسك
 وهي اليمنى واخرى اضعف وهي اليسرى فيحسبهما اليمن واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات
 بحسب المناسبة والمساوية وكان في ذوات الاربع القوق والتحت مابلي الظهر والبطن والقدم
 والخلف مابلي الرأس والذنب وليس شئ من الاعتبارين يوجب ليصغر انحصار الجهات
 في الست (قال والطبيعي منها) اي من الجهات جهة الطول وهي مابلي رأس الانسان بالطبع
 والدخول مابلي قدميه بالطبع حيث لا قبل لان اصلا ولا بعدا لباقي وضعية لا قبل بدليل الاوضاع
 كالتوجه الى المشرق يكون المشرق قدماه والمغرب خلفه والجنوب بينه والشمال خلفه
 ثم ان توجه الى الغرب صار المغرب قدماه والمشرق خلفه والشمال بينه والجنوب شماله بخلاف
 ما اذا صار القائم منكوا فانه لا يصير مابلي رجله تحتا ومابلي رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت
 ورجله من فوق والقوق والتحت بمجالهما فالتخصيصان القائمان على طرفي قطر الارض يكون
 رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت (قال والعلو والابزم ان يكون بالا صاعدا الى السفل ٢)
 يريد دفع ماسبق الى كثير من الاوهام وهو ان القوق والتحت متضايقان لا يميل كل منهما
 الى الانقباض الى الاخر وكذا القدم والخلف واليمين والشمال والحق ان التضاضيف انما هو بين القوق
 وذى القوق وكذا البواقي واما الجهتان فقد تتحكان في التمثل بل في الوجود كما في الارض فانه
 لا تحت لها الا بالوهام فان جميع اطراف امتداداتها القولية الى السماء فلها القوق فقط (قال ومنها ٤)
 اي ومن احكام الجسم انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة هما ثلثة الاول حدوث الاجسام
 بذواتها وصفاتها وباليه ذهب اد باب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك وباليه
 ذهب ارسطو وشيخته وتعني بالصفة ما يوم الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام
 الفلكية قد قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والسكبي واصل الحركة والوضع بمعنى
 انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرش من حركاتها فهي
 مسبوقه باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والخصر يكت قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا
 صورها التي هي بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل تنصير اما لان خصوصية التارئة او الهوائية
 او المائية او الارضية لا يلزم ان تكون قديمة لما يسمى من قول الكون والفساد والثالث قدمها
 بذواتها دون صفاتها وباليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلقوا في تلك الذات التي ادعوا
 في قديمها انها جسم اوليت بحسب وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جعلتها او واحد
 منها والبواقي يتلطف او تنكيف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم او جوهره غير العناصر
 حدثت منها العناصر والسعوات او اجسام مفارصلية لا قبل الانقسام الى بحسب الوهم واختلقوا
 في انها كرات او فضلات وعلى تقدير عدم الجسمية فقبل هي نور وظلمة والعالم من امتزاجهما
 وقبل نفس وهوى وتعلقت الاولى بالآخرى فحدثت الكائنات وقبل وحدان فحدثت وصارت قطعا

غير محصور في الكائنات
 تليها الامتناع فيعنيها على
 او يعتبر بالاداسن الواس والقدم
 والظهر والبطن واليمين واليسرى
 فالتصنيف مابلي انحصار الجهات في الست
 بين

٧ العلو والسفل واليمين واليسرى
 تنبيل بالمحارجة فشرق اذا وجه
 المغرب بجهات المتكوس من

٢ فان لا قبل لا قبل لما انما لا
 لان جميع اطراف امتداداتها
 الى السماء من

٤ ان الاجسام من قديمة امتدادها
 بما هو من المثلثين خلافا لكون من
 القدماء من يسمونها بالثلاث
 لاذالكات وسموها بالثلاث
 الاوهام الفيزيائية والسموية
 بموادها من المثلثية لئلا يورث

فقد او المحدثين من في الادراك
 فاما حسب زعمهم ان في الكائنات
 ما في ثلثة اقسام
 ١ جسم وهو العناصر الاربعة والارض
 ٢ الماديات او الاما او الهاء والبراقع
 تتلطف وتتكيف والسماء من دخان
 يرتفع منها او جوهره شيئا او اجسام
 منقولة ككرة او سائر الاشياء
 او كرات بحسب طبيعة المادة التي
 وهي في ادراكها متحركة
 انما والذات القطع على
 الخطوط مستقيمة والسطوح
 بين

ورد بانفخار الاول ولا يفيد الاحداث كل من جرت سلسلات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان
الى حادث لا يكون فيه حادثا آخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية امكن
منها مسبوقة بدم اولى لان ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك السمات في الازل اذ لو تأخر
شيء منها عن الازل لما كان زائلا واد اضمحت السمات في الازل فان حصل شيء من الوجودات
في الازل لم يقارن الساتق والسبوق بل اجتماع القضيض وهو محال واد لم يحصل في الازل
المطلوب وامرض الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شديدة باظر ف يجتمع فيها
عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجودها لم اجتماع القضيض بل معنى زائلا
السمات انما ليست مسوقة باوجودات وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الاوقات وما يقال
انها لو لم تكن متقارنة في حين ما كان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما ينهاي
عدهم فالسمات لا تدل في حين بالعدم تناسلها باللاحقها (قال ولولا القصد ٣) يريد ان القوم
حاولوا بهذا الدليل التصريح بنى ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الاول لا بحركتها
بمعنى ان كل حركة مسوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم احد لم صغار زائلا
لافضل الانقسام بالفضل وهي في الازل ساكنة تعرض لها الحركة فتكون المركبات من اجرة فيها
و بعضهم من انها متحركة تصادم فسكن فتكون الافلاك والناصره الالهة تقرير احصا لا يتغير
الى بيان ان السكون جردى وان الجسم لا يتدور في الحركة والكون فان الحركة اجراءه مسوقا منها
بالبعض وهو انه لو كان شيء من الاجسام قديما لم اما كون قديم وامانع سابق الاكون من غير
بداية وكلاهما محال اما الزعم فلان حصول الكون الجسم ضروري فان العقل اذا تصور
ونصور الصبر جزم بشيئه فان كان شيء من اكوته قديما فذلك الاكون كل كون مسبوقة يكون
آخر لا الى بداية وهو الامر الذي واما استعانة الامر في فالاول لماسبق ان كل جسم قابل
الحركة من حيز الى حيز اما تمامه كما في الحركة المستمرة او باجرتها كما في الحركة المتدرة يكون
كل كون جائزا والواشي من جائز والقديم لان ما قبل قدمه امسح عنه ويعكس الى
ان ما جاز عنه اشق قدمه واشاق لما من طريق التطبيق وطريق تصانيف السابقة
والمسبوقة وغير ذلك (قال الثاني ان الجسم محل الحوادث ٢) اي منتصفها يتحكم بالمساعدة
والاشي من القديم كذلك للماسبي في الكليات فان قيل ان احذت الصعري كلية فاعلم طاهر
ودعوى الضرورة باطله وان احذت جريئة لم يقد الخط اعني حدود كل جسم فان حدوث
بعض الاجسام كالمركبات المنصرفة بمسارها فيه فلا تؤخذ كلية وشيئ بال الافلاك والله امر
كلها منتصف بالمركبات والاضاع الحادثة والعاصر خاصة بالاصواء والاحوال الآخرو يلزم
من حدوث البسائط حدود المركبات منها ضرورة (قال الثالث ٣) لانخفاض في ان الجسم
يل كل ممكن يتخلى الى مؤثر لا يمس الانتهاء الى الواجب تعالى وسبب انه فاعل بالاختيار وقدره
ان كل ماهو او اختار فهو حادث مسوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الاحال عدمه
وهذا ثبت حدوث ماسوى الصانع من الجواهر والاعراض وبشكل بصفاته لقدسية
ولا يتم الاهلي من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا اربع الاله لا يوقف
على ابيات كون الصانع مختارا لكن يبنى على العطلة المشهورة وهي ان تأثير المؤثر في الشيء
حال وجوده تحصيل لمعاصير وقدرته حلها واما الخامس فهو سببه الاول الاله بين فيه
عدم حلول الجسم عن الحادث بله لا يتخلو عن مقدار مخصوص واجر مخصوص وكل منها
حادث لكونه ثم لاختار ان سببه الواجب الى جميع المقادير والاجاز على السواء ويرد عليه انه
يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة والصوره واعداد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة

٣ الفيلسوف ما ذهب اليه البعض من قدم
الاهاليات وموسوعة الفلاسفة
٢ يريد ان اجسام متناهية لا تنقسم
٣ سببها ان لا يتم معرفتها بالاهاليات
٤ بالاشي من القديم
٥ يريد ان الجسم ضروري
٦ يريد ان الجسم ضروري
٧ يريد ان الجسم ضروري

٢ وهو ظاهر يكون ما قاله الماسبي
من ان الصانع القديم بالحوادث
٣ من
٤ من
٥ من
٦ من
٧ من

(قال الرابع ٩) لو كان الجسم قديما مضمنا زيدا على ذاته لكونه مضمنا كائنه وبين الواجب وجبا في
اما ان يكون قديمه قديما فيقتل الكلام الى قدم القدم وينسل اوحادنا فيلزم حدوث القديم بل
الجسم لانتاج تحققه بدون القدم مضمنا لمطلوب لان القدم اعتبرت على عقل لايشمل وايضا قدم
القدم عينه وايضا ماضيا بل الجسم لو كان حادثا محوذا ما حاب فيقبل او قديمه فيكون
الجسم الموصوف به الى بالقدم (قال ثانيا ثلثون ٣) قدم العالم موجودا ولو
ان جميع ما يندرج تحتها من الماضى والماضي لم يكن حاصل في الازل او الاول في
باطل فمعين الاول وهو ينزل لمطلوب وتفرير من وجهين احدهما الملوحة في الازل جميع ما يندرج
تحتها موجودا اما لزم وجوده في الازل والمقدم حتى فكذا الثاني اما الزم ماضيا لانتاج
المطلوب من علمه لاسر واما حقيقه القدم ولاه لولم يكن جميع ما يندرج تحتها حاصل في الازل او الاول
بعضه حاب داخل الكلام اليه بل جميع ما يندرج تحتها لوجوده لما كان يكون حاصل في الازل او الاول وينسل
ولبطل الفرض اجالا او تعصلا ما اجالا لافواه لوصح هذا الدليل لزم ان يكون ماضيا يوجد اليوم
من الحوادث حادثا بل فيلزم لانتقال الحادث اليوم يتوقف على امتدادات في الماضى مستعدة الى
الحركات والاضاع الملكية والامكانات الاكوية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لال
يداع على سبيل التبدل والانتفاء دون اتمت في الوجود على ماهو شأن الطل والمولات بل لزم
انسل الى غير ان هذا علم على استحالة تسلسل في المبادئ المترتبة دون المعدات المنتصرة
لانقول بعض المراهين كالتطبيق والتضاف يتناول ما يندرج تحتها الوجود مترتبة سواء كانت
محمية او متضمنة لخاصة او لوصف فالكلام في العالم الجسماني في يجوز ان يكون حادثا
مستندا الى حوادث متعاقبة لاول لها كصورات اورادات من ذات مجرد مثل ما ذكره
في الحادث اليوم لايقال لتعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات المادية
من ادخل حادث مسوق عمدة واما لاقتل قدس في الكلام على ذلك هناك واما تعصلا فلهو
فاناسلم انه لو كان حرم ماضيه في إيجاد العالم حاصل في الازل كان العالم اربا وانما يلزم
لولم يكن من جهه ماضيه الارادة التي من نه اذ جميع والتخصيص متى شاء الفاعل من غير
اعتبار المرح وخصص من خارج قواكم يلزم تحسف اطلول من علمه وهو باطل لانتاج
لجميع المرح فاما اناسلم اطلول التحسف في امله لشبهة على الارادة والاختيار فله لاس
ترجى بالمرجح ان ترجح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج استحضاره وموعدا في اكل
الجانح احد العيفين وسلوا لهما لرب احد الطرفين فاقيل لاراع في ان نفس الارادة لا يكتفي في
وجود المراد بل لا يمتد لعلها بل كان قديما كان العالم قد يعاين كان حادثا كان ذلك المرح ترجى
بالمرجح قلنا لابل ترجى لعلها بل كان قديما كان العالم قد يعاين كان حادثا كان ذلك المرح ترجى
انما يجلي شرط الحوادث لتعلق الارادة بالمعنى بالارادة في غير اعتبار الى امر آخر والمعامل
العالم اربا وكذا صحة تأثير اصانع فيه وايضا لعلها بل كان قديما كان العالم قد يعاين كان حادثا كان ذلك المرح ترجى
حتى اقلو كان في ازل متمما نصير ممكنا فبقالا لزم انقلاب المرح فكذا الثاني وجه اليوم
انه اذا كان الامكان مع محبة تأثير متعاقبا في الازل ولا يوجد الا في الاقبلا لازل كان ذلك
تركا للوجود مدة لا تافى وذلك لا يلبق بلجواب المطلق والموجب بعد تسليم اشباع تركه الجود
انه انما يلزم لواكم وجود العالم في الازل على ان يكون الازل طرفا للوجود وهو مرجح وانما ثبت
ببرهان استعمال الانتفاء هو لوجوده ممكن في الازل على ان يكون الازل طرفا للامكان الا ترى
ان الحادث سطر الحدوث ممكن لولا وجوده في الازل محال دائما وقد سبق ذلك في بحث
الوجوب والامكان والانتفاع (قال اثلث ٧) قدس في الكلام على ما يندرج تحتها من التماسه من تركب

الجسم من العزول والصورت كون الهول قديمة وكونها غير متناهية عن صورتها (قال الرابع ٢)
 لما كان الزمان في مقدار الحركة القائمة بالجسم قد ما كان الجسم قديما اما الزوم فظاهر واما حدة
 الزوم وانه لو كان زمانا حادثا في مسبوقة باقدم فسبق لعدم عليه لا يكون بالعلمة والشرف
 او الزمة وهو ظاهر ولا يلزم لآب الزمان ممكن ولكن يقتضي الاستحسانية لوجود العلم
 نظرا الى انه لا يتغير بذاته الى عدمه كيف والمقدم بالعلم يجمع المتأخر وعدم الشيء لا يجمع
 وجوده فحين ان يكون الزمان هو ايضا محال لاسراره وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم
 بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه الآخر والى ان يكون قد سبق الزمان وكونه عارضا عن
 مقدار الحركة فالتاسم انحصار اقسام السبق في خمسة المذكورة في الذكر لان سبق الزمان الزمان
 بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لا يقال ان تقدم وانما
 داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على المتقدم يظهر بلظهر الى نفس مفهومه ولا كذلك
 حان عدم الحوادث بالقبلة في وجوده لانما قيل انما قبل ذلك من جهة ان الامس امر الزمان المأخوذ
 مع التقدم المخصوص وانما في نفس اجزاء الزمان فلابد فانيته لزوم التقدم وانما في نفسها
 لكونها بصلرة هي اتصال غير قابل لولم فطلبت من حيث الحذر ايضا كذلك اذ لا يمكن
 سوى ما يكون وجوده مسبوقة باقدم ولولم فالتقدم مع انحصار السبق في اقسام خمسة
 مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فاما في زمانا بمعنى ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد
 فيه المتأخر ولا يصير تاسيدا زمانا بمعنى آخر وقديس في تحقيق ذلك في موضعه (قال هذا هو الضيق ٢)
 يريد ان الزمان عندنا امر وهمي بقدره التجردات وبجسده يكون العلم مسبوقة باقدم وليس
 امر موجودا من جهة العالم يتصف بالقدم والاعسوب فان ايت الفلاسفة وجود الزمان
 بمعنى مقدار الحركة لم يمنع سبق عدمه عليه باعتباره الامر الرهمي كما في سائر الحوادث ويهنا
 يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود اسارى اما ان يكون متقدما على وجود
 العالم بقدر غير متناه او فعلى الاول يلزم منه قسم الزمان لان معنى لا تنهيه القدر وجود
 قبليات وبعديات متضمة لا اول لها وهو معنى قسم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم
 لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث الناري اوقسم العالم لان عدم تقدمه على العالم
 بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليها اصلا وذلك بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا
 او يحصل العالم معه في الاول فيكون قديما وانما ان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد
 قبل ذلك احدث فيكون حادثا هو محال (قال الفصل ٣ في بيان تعلق الاجسام على التفصيل ٤)
 مثل البحث عن خصوص احوال البسيط الفلكية او المصروفة او المركبات المزاوية او غير
 المزاوية احوالها من اقسام خمس هذه الاربعة (قال جزؤه المايري) احتراز عن
 الجزاء المعلق كالنفس والفصل او المعنى كالهول والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد
 لا في البسيط ولا في المركب (قال والمأخوذ في كل ٢) قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم
 المركب تفسيرين احدهما وجودي والاخر عدمه فالأول يشير الى انما جعل ما أخذ للتفسيرين
 احدهما التالف من الاجسام المختلفة اطبايع ونساي الجزاء والكل في الاسم والحد قد يثبت
 من حيث الحقيقة وقد يثبت من حيث المحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات
 مختلفة بالصور والمخصوص متشابهة في الوجودية والعدمية فالبسيط ما لا يتألف من المختلفات
 حقيقة ما لا يتألف منها حسا ما يساوي جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسا والمركب ما يتألف
 حقيقة ما يتألف حسا ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حسا فالأخوذ من المأخذ الاول المركب
 وجودي والبسيط عدمي ومن المأخذ الثاني بالمتكس في الحيزان لتألفه حسا وحقيقة

بصورة هي لازمة للمادة لما
 يكون قديما انما هو بسبق القدمتين
 بالزمان ان الزمان قديم بان سبق العلم
 عليه لا يتغير بالزمان فليكن وجوده
 حين عدمه قد قدمه لا يتغير في الحركة
 والجسم لما هو الجواب انه لا يمكن وجوده
 الزمان بمعنى مقدار الحركة فليكن
 ان يكون تقدم العلم عليه لا يتغير
 بعض اجزائه على البعض والآخر
 بين التقدم والآخر فاذن في مخرج
 اجزاء الزمان دون عدم الحوادث
 وجوده متغير ولولم فالتقدم مع
 انحصار اقسام السبق في
 ان محضه ان العلم بالزمان انما هو
 حسب امتداد وهي تقدرة فلا يصح
 تشبيهه للزمان فان كانت وجوده ان
 هو مقدار الحركة لم يمنع حدوثه بهذا
 الاعتناء بهذا فظهر الجواب عما قيل
 ان لم تقدم من عدم العالم على وجود
 العالم فقد رغبنا ان لم يزل وجود
 العالم او قدم العالم وان تقدم
 الزمان لان معنى لا تنهيه القدر وجود
 قبليات واذن يثبت ضرورة لاجابية
 لها وهو فسبق قدم الحركة فليكن
 في الكلام مرتب على اربعة اقسام
 لان الجسم اما ان يكون اجسام
 مختلفة الماد بالتحرك والبسيط
 والبسيط اما فليكن او متحرك
 والمركب اما متحرك او لا وقد قسم
 البسيط فانه الذي يكون حركته
 المتعارضة فاما في الاسم والحد
 والمركب فثلاثة
 ٢ من تفسيرين في كل تفسير حسا وقد
 يعتبر حقيقة فالاشارة بين الحيزان
 مركب فاما في البسيط فالحقيقة والكل
 بالتفسير الاول فانه والذهب
 بتفسيرين مركب حقيقة بسيط
 حسا

من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والمقد لاجسا ولا حقيقة كان مركبا
 بى تفسير فسر وبى اعتبار اخذ والماء لعدم تألفه منها ولساواة جزئه الكل فيها كان بسيطا
 كذلك والقلا لم تألف منها لاجسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا
 على التفسير الاول بالاعتبارين كمال على التفسيرين والذهب لتألفه من الاجسام
 المختلفة حقيقة لاجسا ولساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا
 اخذ باعتباره الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتباره الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس (قال ويلعز)
 يريد انما اكثر المباحث التي تورد في الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية من الفلسفة غير مسلمة
 صد المتكلمين لا بد منها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لا مختارا وان الواحد
 لا يصدر عنه الا الواحد او ما ثبت بجهتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة وحر كة من الهيولى
 ولصورته (ظن القسم الاول في المسألة لاهيك v) جعل اول اقسامه في بيان ذلك محيط بجميع
 ما هو من الاحتمال يسمى بمحمد الجهات وتقرر البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات
 ذوات اوصاف وانها حدود وهما ثابتة لا تتبدل وان الطلو والسطح هما جهتان متينتان
 لا بد لان وهذا يتلزم وجود محدد به يتبين وضوحها وبارك ان يكون حتما واحدا كما يعيها
 بانكل يتبين الطلو برف حد من محيطه والسطح باحد حد من وهو المركز اما الجسمية فلو حوب
 كونه اربع اما لوحدته فلا بد لو قصد بان يكون جسمين مثلا لما ان محيط احدهما بالآخر
 اولانا احاط كل هو المحدد اذ اليه لا تنسحب دون الحاصل وان لم يحيط كان كل منهما في جهة
 من الآخر وكوبتا حراسي الجهة او مقارنا لهما لاسا حاصليها لصلح بمحمداتها وباضلا كل منهما
 انما بمحمد جهة القرب منه دون المدة ملة غير متحدد والمطلوب انك ما بمحمد الجهتين المتقابلتين
 معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسماني يحبث يكون غاية لقرب من كل منهما غاية المدة
 من الآخر فتحدد لهما المحمل فلما كان المحار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كرا فلا نه
 بسيط بمنع رواه من مقتضى طبعه اهي الاستدارة ادلو كان مركبا اوب طاروا من استدارته
 لم جوار الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة
 فتكون الجهة قبله او بعده ولا تكون متصددة ووجه القرب اما في البسيط زائل من الاستدارة
 فسادها واما في المركب فلا نأفقه لاشعور الا بحركة نفس الاجزاء الى الموضع ولا من اواره
 جواز الاندلال لان كل واحد من مسأله بل في احدى طرفيه شياء غير يلاقي بالطرف الآخر
 مع فساويلهما في الحقيقة فهو ان يلاقي ذلك الشيء بالطرف الآخر وذلك بالركة من جهة
 الى جهة وفي هذا ففعله انه يستدعي غلب الجهة على حركة الاجزاء لاعلى نفس المركب وهذا
 يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدث ليس تام (قال لاما قول ٢) اشارة الى رد
 وجهين آخرين استدل لهما على كربة المحدث احدهما له اول لم يكن كرا لم يتحدد به الا جهة
 القرب لان الحد صغر محدود اورد بالتمثال الشكل البيضى او العدسى بل المصلع ايضا يستعمل
 على وسط هوية الحد من جميع الجوانب بحيث لا تتجاوز صر في القرب من جانب المسنة
 غاية الامر ان الابعاد المتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية وبذلكها لو لم يكن كرا لازم
 من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلل اذ على القرب الزوايا ورد بانه لو فرض
 مقعره مستديرا وتحد به يصبيا ويحرك على قطره الاطول او عدسيا ويحرك على قطره
 الاقصى لم يلزم الخلل فان قل طسعة المحدث واحدة الماسح فيكون محدد به مستديرا كقعره فلما
 يكون ذلك استدلالا ربه لا يقتصر الى ذكر الحركة وزعم الخلل والشكل البيضى سطح محيط به
 زوايا متساوية بل كل منها اصغر من نصف دائرة والحدس ما لها اعظم وكل منهما انما ادير

٨ من مثل ما بحث الفاضل مكينة
 من الخلقه بمعنى اصول
 فاصلة لا غير ثابتة
 ٩ وفيه ما بحث المبحث الاول في
 المحدثه حتى ان من المحدثه
 حتى تخرج الى الموضع
 بالقطع وهو القرب والسطح
 عند ذلك لا يتبين
 انما يتبين بوجه القرب
 ومركزه المدة اما الوجه
 فلو كان له لكان في
 احدى الجهتين بالوجه
 فالتقدير من وجه القرب
 من الآخر فلا يكون
 به قبله او بعده على ان
 كل منهما يكون هو القرب
 والحدس اما ان لا يتبين
 قوله ان حاله من الاستدارة
 فانه انما جازى الى الابد
 التي لا تكون الا من جهة
 فيصير كون الجهة
 ١٠ اعني الذي انما هو الحد من القرب
 والركبة سبيل الى
 يستلزم وقوع الخلل
 فلو كان له لكان في
 الاقصى من الخلل
 فلو كان له لكان في
 الدور وجه انفس

له
 من
 في
 في

٣٢ الصفات ليس اوصافها به
والثاني على لا يخرج ان يكون جها والقابل

على نفسه حصل مجسمه واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يحدد
به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محمدا للجهتين هـ (قال م معنى تحديده ٣) جواب سؤال
تقرير ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلهما فلا سلم لزوم كونه ناه وضع فضلا عن الاساطفة
وان كان قابلهما لمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورية ان المركز لا يعمد بالمحدد وتقرير
الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة ويطهر ان تعين الوضع لا يكون الا بدنى الوضع
وتعين السفل بوضع الارض ليس من حيث انه قطعة من الارض لا يكون للارض دخل في التعديد
فيه تعدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فيك الاول ذلك ومحدد به ضرورية ان المحيط يتعين
مركزه والمركز لا يتعين بمحيط لجواز ان يحيط به دوائر غير متساوية فهذا الاصبار كان المحدد
الجهات هو الفلك دون الارض ودون كسبي ا فان قيل قلنا ان الله يكون واحدا محيطا بدنى
الجهة لك من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يميز ان يكون محددا جهة الارض وفلك
القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل الطباقيهم
على كون النار خفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الانصراف
فلك القمر رايدل على انه محددا جهتها فلبس المحيط اذا كان محاطا للغير لا يمكن منتهى الاشارة
ضرورية امتدادها الى الغير فلم يكن محمدا للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشورات
وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط للمماس لسطح ذي المكان فطلب الدار بالطبع مقرر فلك
القمر انما يدل على انه مكله الطبيعي لاجهتها فان الضمير انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته
بل ان يصل الى الجسم المشغل على حيفة الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء الطالب للارض
الارثي ان النار لو فرضت فاطمة لفلك القمركات متحركة الى فرق لاس فرق ولهذا اتفقوا على ان
فوق الدار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقوله انما اطلب جهة الفوق مجرور معنى
انما يطلب المكان الذي يلي جهة اموق وبهذا الاتفاق على ان المحدد فوق السفل اختلافوا في انه هل
يقسم بحسب الاحراء الفروصة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يحول ما يلي محيط المحدد كالمحيط
فوق وما يلي مركزه كالفقر فصوره بعضهم شاء على ان المحدد بالدارات هو محددا باذ اليه الاتهام
فتكون الاشارة من مقره الى محده من تحت ومنعه بعضهم رعا منه ان المحدد هو نفسه فيكون ذلك
لذاته فوق بخلاف الارض فان تحتها ليست لها اهل لكونها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه
كانت حركة من تحت (قال تبيينه) لاختلاف في اتيان المحدد معنى على امتناع الخلاص والافان انتهى
اليه الامتدادات ويتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام الحقيقة واسناد بعض حركاتها
الى الطبيعة والامكان من الاجسام ما يتقاضى صوب المحط ونحرك اليه بالطبع ومنها ما يتقاضى صوب
المركز ونحرك اليه بالطبع فليكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عند ما ان التلاخ ممكن
وان الاجسام من مثله يميز على كل منها ما يجوز على الاخر وان الحركات متنوعة الى قدرة
الفاعل المتحرك لا رافها للطبيعة لم يتم ما ذكره في اتيان المحدد بلفظية المذكور ولم تنسج الحركة
المستقيمة على السموات كالمتن على انما صير لتعقيد الجهات بدونه ولم يثبت ما قرعوا
على اتيان المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل التحريك والانشاء والالكون
واغساد والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والالوان والطعوم والروائح والالوان والخشونة
والمالسة والناعمة والثلث الى غير ذلك مما ورد بالشرعية الطبيعية على لهو لو تم ما ذكر في المحدد
خاصة دون سائر الافلاك فان عسكر كوابله من ازل صلتهما تحرك على الامتداده فيكون فيها سبدا
ميل مستدير فلا تحرك على الاستقامة لامتناع التلاخ قلنا لولم ذلك فامتناع انقطاع
الامتداده وحدوث الاستقامة لم يزل بالصدوق دليل مرمية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها

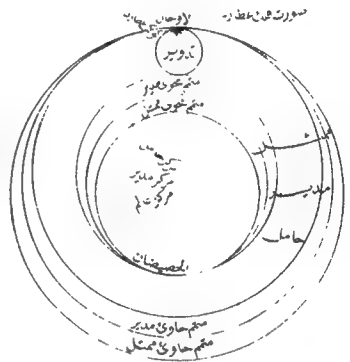
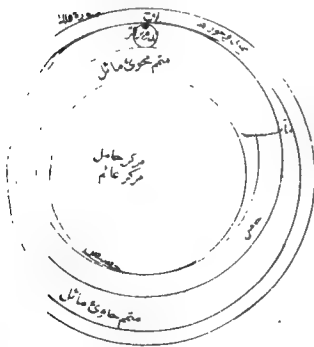
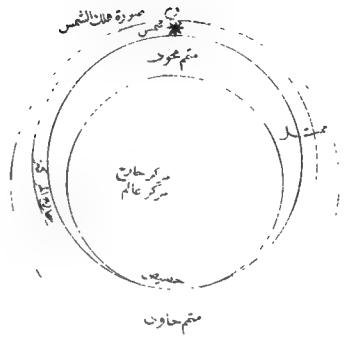
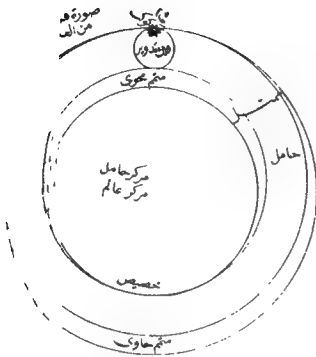
من الاما ومن الارض والوقفة
الافلاك والسفل من الارض
منها ما يركز للعلو ومحدده
وعلى السفل بعض مركزه ولا
عكس ذلك يمكن للارض دخل
في التعديد واما ما قيل من ان
لان المحدد قد يمتد الامتداده فلا
يكون النقيض على هذا كون
المحدد في الطبيعة هو محدد المحيط
ويكون مقعوره تحت كافي سائر الافلاك
بحسب الاحراء الفروضة وبعضهم
على ان السفل محيط حتى يكون كماله
فقط لذلك متن

فان كان المحدد بالدارات ملكا والاهتمام
بالحركات مستندة الى القدرة
المحيطة بالافلاك ولم تنسج الحركة
على السموات ولم يثبت
على ذلك من ايضا لا تقبل
للتسام ولا اللون والفساد
والالوان والانعزال والبرودة
ذلك من القديمة انما هي في غاية
في تمامها اذ جميعا اهل حسب
الرياضة متن

٧ رجاء ان المحدث تاسع الانوار
بمخبر قايض الشئ على وجود السعة والى
جزء لا ينفصل رها الى التامة الى
السبب متى

١. في يتنوع انشكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك في غاية ما يكون
من الصلابة واليس والملاسة وهي في دوراتها يماس بعضها بعضا فيجمع منها المتطافون بالحكمة
والرياضة اصولا بحجة غريبة موسومة مطربة والحانها ونغمات متشابهة مستحسنة تنف
عندها القوى البينية وتغير النفوس البشرية (قال للبحث الثاني ٧) قد اجمهر الكلام ههنا
الى ذكر جل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث
كيفيةها وكيفيةها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما يتنوع في الشرعيات
كتمديد الشارق والمغرب واختلاف المطالع وامر التيلة واوقات الصلوة وغيرها من بعض ما يبين
على التفكير في خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد خيرة يبالغ في حكمة لصانعها بل يقرده في بعضه
بما يجب التنبه لفساده فيصيح كذلك وهذا العلم فجلية هم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم
آخر فيه براهينه يسوءه المجسطي فلا بأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها
ان شاء الله تعالى لا يرفع في المواقف فيجيب من له ادنى نظرق هذا الفن من قلة اهتمام الخاصي
بالحكي ويغفل ذلك مقرا على التصدي لتعقيد العلوم الاسلامية فيقول لما وجدوا الشمس والقمر
وسائر الكواكب متحركة بالركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بانظر الدقيق متحركة
حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعنى الشمس والقمر وزحل والمشتري
والمرج والزهرة وعطارد ذوى حركات غريبة مختلفة غير مشابهة بقياس بعضها الى البعض وكانت
الكواكب عدهم مكررة في الافلاك كالحيات في المياها وعلى ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض
الكلية على ممر كراتها تسعة اذ لم يكن الاولين وسبعة حركات السائرة لاصاع الحركتين
الحركتين في زمان واحد من جسم واحد واماني جانب الكثرة فلا قطع لحوا ان يكون كل من
الثوابت على فلك وان تكون الافلاك لغير الكوكب كثيرة محط بعضها الى بعض لكونهم لم يذهبوا الى ذلك
لعدم الدليل ولاهم لم يجدوا في السموات فصلا لاحاجة اليه ووجود بعضها كون الافلاك عمية تلتد
الحركة الاولى الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تتصل بهائمس واحدة تحركها الحركة
اليومية قال صاحب الحنفه فيصور ان تكون سبعة بار الثواب ودوائر الدرع على محدد فلك
زحل وتماق نص مجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالساعة تحركها الحركة
الاخرى لكن بشرط ان تفرض دوائر ابروج متحركة بالسر بة دون ابطئة لتنتقل الثواب
بها من برج الى برج كاهو الواقع (قل انه لا كوكب عليه ولا يتحرك ٨) انما جعل ذلك من قبيل
زعمهم لان الداهين الى ان الكواكب سابعة في الافلاك كالحيات في المياها لا يقولون بذلك
باللغوى معدل النهار ٩) تبادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كور الشمس عليها والمراد
بتعطف اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها ويطبقها القطعتان اثنتان عند حركة
الكرة والبيوتراصة او الموازية للقطعة تسمى مدارات تلك الحركة واحدة على السلام وهو الذي
يلى شمال الواجه المشرق يسمى الشئ الى الاخر الجنوبي (فار وبن دور في قر من اليوم ببلية ٩)
انما قال في قر من لانها نقص من اليوم ببلية بقدر الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق
(قال ويحرك السلك ٣) يعني ان التاسع يحرك جميع الافلاك اثمانية ثلثي نغمة بحكم المساهدة لكونها
عمرة جزئيه حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع عمدة ككرة واحدة وانما في الحركة
الروضة يحرك المحاط بتحريك المحاط ليس بلان الا اذا كان المحاط في تحن المحاط كالسراج
المركن المنبل على ما سجي ان ساداه الله تعالى فله جزئيه على الحقيقة (قال ونغمة فلك الثواب ٩)
سمى بذلك لكونه مكانا الكواكب الثواب اعنى ما عدا السبعة السائرة ونسبتها ثوابت اما
بطر حركاتها في الغاية بحيث لم تترك الا بانظر الدقيق واما اثبات ما بينها من الابعاد على

٣ فليبين يديا في فلكي العلم
٣ لافلا كالحيات في
٤ يقول من الذي الى المشرق على
قائمة ودفن في شئ شئ في المشرق
قائمة وديم دوره ستة فلكي المشرق
٥ اول فلكي من المشرق ستة
وسبعة فلكي سنة اذ في خمسة
وسبعة الف سنة ومان ستة
٦ لافلا كالحيات في
٧ لافلا كالحيات في
٨ لافلا كالحيات في
٩ لافلا كالحيات في



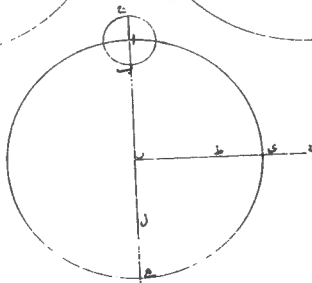
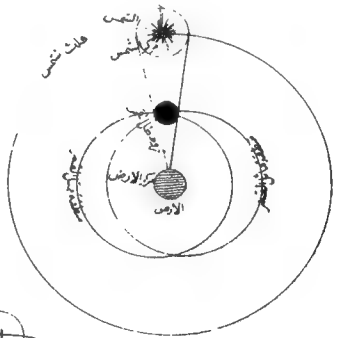
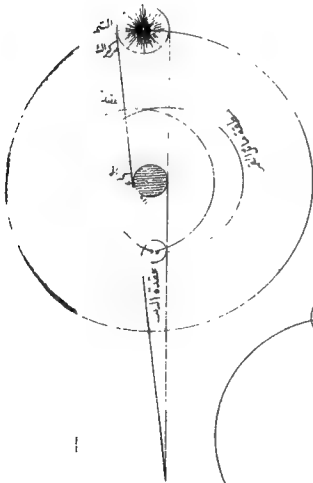
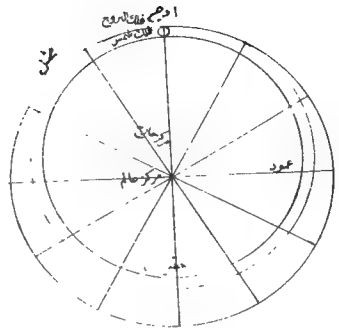
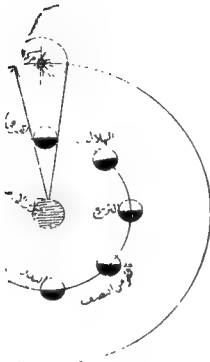
وخمس يوم وهي السنة القمرية وزحل في ثنتين سنة والمشتري في اثني عشرة سنة
 ستين الاشهر وانصفا وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب
 الضيق فيعرف من الزيجات (قال واما تفصيلا) اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك
 الجارية الى التوال او خلافاً في الحركة الى خلاف التوال حركة مغير عطارد حول مركزه على
 غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في اوج الحمل وحضيضه ويحدث
 سببها لمركز الحمل مدار حول مركز المذير يسمى الفلك الحمل لمركز الحمل وهي في اليوم
 بلبته تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ووجه سرعة المذير وكون حركته على
 خلاف التوال وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان قيل صاحب الواقف سهو ولم لا بد
 من التنبه له وهو انه جعل حال مركز التدوير ووجع الحمل في الميزان والجل المقابلة وانما هي
 المقارنة وجعل المذير امثا لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج الحمل المحرك لمركز
 التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الجمل والامر
 بالمعكس ومنها حركة مثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلث
 دقائق واثني عشرة ثانية وبها يتحرك جميع افلاك القمر فيقتل الرأس والذنب ولذلك ينسب
 اليهما ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار
 ومنطقة البروج وغير اقطابها كل يوم احدى عشرة درجة وتسعة دقائق ويحرك بها
 الخارج المركز ومركزه ونسبى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر
 والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوال فاما حركات الافلاك المنهله سوى مثل القمر
 وتظهر في الاوجات والحضيضات وهي على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم
 الى انها بحركته واختاروا الآخرون كونها حركات المثلثات يد وانها احترازا عن كونها عطلا
 والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريكها لماوى المحصى بس بلازم ومنها حركات الافلاك
 الخارج المراكز سوى ما ينقص باسم المذير لعطارد وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة
 وثمانى ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها وزحل دقيقتان وللشئ خمس
 دقائق وللربيع احدى وثلاثون دقيقة وللزهرة في الشمس ولعطارد درجة ونصف والقمر اربع
 وعشرون درجة وثلاث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج
 وغير اقطابها ويظهر في مراكز تدوير الكواكب السنة ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب
 ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة الصغيرة على غير منطقة حاملها والنصف
 الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحمل والمائل وهي في كل يوم لتدوير العلوية اثنى زحل
 والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها ولتدوير الزهرة سبعة وثلاثون
 دقيقة ولتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست دقائق ولتدوير القمر ثلثة عشر جزءا واربع دقائق
 ولما كانت يكون النصف الاسفل من تدوير النجوم والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوال
 (قال ويقع للقمر ٣) يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحمل والمائل لم يقع له ميل من
 منطقة البروج الا بحسب المائل ولما كان حركته تدوير الصغيرة على غير مناطق حواملها
 المائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير من
 منطقة المائل وكل من الجليلين يسمى عرض الكوكب ووجه قوس من الدائرة المارة بقطب
 البروج ورأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يقع بين
 المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو في مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوال
 يقع بين نقطة الاعتدال الريسي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي تقطع

حركاتها بطريقها الى الشمال
 من التوال الى الشمال
 طارداً على غير منطقة العالم
 ومنطقة البروج وانقلابا تقع
 وتسمى وقتها وتلك اوقات تدوير
 الاشارة الى منطقة البروج
 وقطبيها تحت طاقى وليسوا مائلين
 بناءً والمنطقة في الارتفاع
 احدى عشرة درجة وتسع دقائق
 والى التوال في المثلثات عند التدوير
 وفق الناس حتى ما في حركته
 والميل للمركز الشمس على منطقة
 البروج دون قطبيها تسع وخمسون
 دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة
 ولا زحل وثلاثون دقيقة والمريخ احدى
 وثلاثون دقيقة والزهرة في الشمس
 والى التوال في المثلثات دقيقتان
 وثمانى ثوان وعشرون ثالثة
 وتسمى كل ذلك على غير منطقة
 الاقطاب ولتدوير المائل في قنطاري
 حركته السنة ثلثي جملها ولتدوير
 الزهرة سبع وثلاثون دقيقة ولعطارد
 ثلثة اجزاء وست دقائق وللقمر
 ثلثة عشر جزءا واربع دقائق
 في تدويرها من المنطقة والنصف الاعلى
 والمريخ مناطق المائل في تدوير
 الزهرة والنصف الاسفل على منطقة المائل
 والمائل في المائل في المائل في المائل
 الى خلاف التوال

دائرة عرضة فلك البروج محليها ان سكان ذا عرض (قال ونقطتا تقاطع المائل ٦) والمائل
 بالجزهرين يعني بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة المراكز لفظة الصغيرة لما عرفت من انها
 ليست في سطح منطقة البروج بل مائلة عنها فلها تقاطع الافلاك المائلة وسماها من الجزهرين
 القطعة التي يمازها الكوكب الى شمال منطقة البروج رأس ويقابلها بالذنب تشبيهه بالشكل
 الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقل بالتئين وجعل الاخذ في الشمال راسا له انصرف
 من قل لمظهر القطب الشمالي وسيل المساكن البؤكزة الكواكب فيه قوله فظهر يعني لما
 ابتدوا فلما للحركة اليومية واخر لحركة الثوابت وتماثلوا في احوال السبعة السبابة واختلاها بها
 فلكوا بل الشمس مثلا وخارج مركز وتدويرا والقمر مثالا ومثلا وخارج مركز وتدويرا وكل
 من العلوية والازهرية مثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد مثالا ومثلا وخارج مركز وتدويرا
 وكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات
 البسيطة ومعنى ذلك على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها منتظمة في حركاتها لا يمرض
 لها وقوف او رجوع او سرعة او بطء وانحراف عن سننها فحين ادركوا شيئا من ذلك ابتدوا
 سببا لا يخل بهذا الانظام كآيات الخسارح المركز او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء وآيات
 التدوير لرجعة والانضمام والوقوف مثلا اذا كان الكوكب مفكرا حركة متساوية على محيط
 فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقره تكون حركته بالقياس الى مركز العالم
 مختلفة ويكون في القطعة التي هي ابعد منه ابطئة وفي القطعة التي هي اقرب سرعة لان
 القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعد منها اصغر من القرب وتوضيحه انه اذا
 اخرج خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيض فقام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل
 الى المحيط من الجانبين انقسم المثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين
 اعظمهما ما يكون في النصف الاوجي من المثل واصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي منه
 والكوكب لا يقطع كل نصف الاقطار ما به من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر
 والحضيضي اقل على تفاوت المسافتين اعني القسمين من الخارج المركز فترى الحركة في النصف
 الاوجي ابدا وفي الحضيضي اسرع وعند طرفي الخط متوسطا كما اذا تحرك مفكرا في ساعة
 متعين وفي اخرى فربما وا بهذا كانت مدة فصلي التربع والنصف اكثر من مدة فصلي
 التربع والسواء مع ان كلا من المديتين زمان اقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب
 في التدوير في النصف الذي يوافق حركته حاملة اعني النصف الاعلى في النصفية والنصف
 الاسفل في القمر ترى حركته سرعة لقطع فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان في النصف
 الذي يخالف حركته حاملة اعني اسفل النصفية واعلى القمر فان كانت حركته اقل من
 حركة حاملة يرى ابطئا لقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير
 وان انتهت حركته الى حركته اوى لحركة الحامل وذلك اما يكون في النصفية دون القمر لما
 عرفت من مقدار حركته والتدوير والحامل ترى الكوكب وقفنا لان الحامل يجره الى التوالى
 جزأ ويرده الى التوالى خلاف التوالى جزأ فيرى من فلك البروج في موضعه كما لا يجره
 وان زائد حركته التدوير على حركة الحامل يرى واجعا لان الحامل يجره جزأ والتدوير يرد
 جزأين مثلا (قال وامثال هذه البيانات A) قد يتوهم ان آيات الافلاك الجزئية والحركات
 البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما ينساهد ويدرك بالصد من الاختلافات
 اللائمة على تقدير ثبوتها آيات للمعوم بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا اتم المساواة
 وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا بهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب

والنصف الجزهرين والى خارجها كذا
 الى التمام بالوجه والوجه بالوجه
 اربعة وعشرون ولما في الساعات
 الى احوال وسماها بالوجه
 في النصفية وسماها
 الاختلافات البسيطة
 لاسبابها طر والوجه بالوجه
 الانضمام والافتراق الى خارج
 المثل الذي على الشمس
 كما في ما يجره على مركز القوس
 التدوير في النصف الاوجي من
 المثل الذي على الشمس
 الحضيضي انما يقطع كل نصف
 الاوجي في وقت من الخارج يكون
 زمان قطع النصف الاوجي اكثر
 صري الزمان المائل فلكا كانت
 مدة التربع والاهبط التربع من
 التربع والاشارة الى الساعات
 من التدوير في النصف الاوجي
 سواكة حركة المثل يرى سرعا
 وان كان له في الوقت الاخر
 زوايا كانت حركته اقل من حركته
 الى المثل يرى ابطئا وان انتهت
 الشاهد في التبعين
 واقعا الى احوال

ويستلزم ان يكون
 المثل كما هو في التبعين



على حرب اختلاف أوضاعه من الشمس
في فلكه من غير ان يتغير بالشمس
في هذه الاجزاء يكون

والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون

والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون

والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون

والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون

والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون

والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون
والقمر في هذه الاجزاء يكون

آخر والجواب انها قد ماتت حد سبة حيث يحكم العقل الجازم بانظام السموات يتوحد
عدادا والاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معتقون بذلك مصرحون به في امر
الحسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيقال يحكم الحدس به بالحجة ومحو القمر
وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبنى على التردد والحوارح المركز وان حركات اوجات
الميلات بنفسها او بافتك الشامن (قال كمال محسنا) او ردهم ههنا من الحدسيات المشهورة
فيما بينهم انفسه القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الحسوف والكسوف وذلك ان اختلاف
تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم ككشف صفيق يظل
من الشمس الضوء لكثافته وينعكس منه لصفاته فيكون ابدا المضي من جرمه الكري اكثر
من الصفاء قليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضي والمظلم دائرة قريبة
من العظمى تدعى دائرة النور ويفصل بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل
دائرة تدعى دائرة الزوامة والدائرتان تتطابقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف
المظلم منه حينئذ مائلا الى البصر وهذه الحالة هي الحاقق وكذا في الاستقبال لكن مائلا الى البصر
حينئذ هي القطعة المضيئة والقمر حينئذ يسمى بدرا وثقا طمان في سائر الاوضاع اما في الترتيبين
فيلي روايا فانه فيرى منه اربع اوضاعا فخرها مفعلي حادة ومنفرجة فبى الشكل الهلال ان كان
مائلا الى الشمس هو القسم الذي بلى الزاوية الحادة والشكل الاهليجي ان كان هو القسم الذي
بلى المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حيث البعد بينه وبين الشمس
قريب من اثني عشر درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكين (قال واذا كان القمر)
اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاستدارة والانارة بالنسبة الى الابصار
حين ما يكون من شأنها ذلك بسبب توسط القمر بينهما وبين الابصار وذلك اذ اوقع القمر
على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكون لامحالة على احدى
العمدين الرأس او البعد او يفر بها بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره
وقطر الشمس فلامحالة يحول بين الشمس وبين البصر ويجب بنصفه المظلم نورها عن الناظرين
بالكل وهو الكسوف الكلى او البعض فالجزئي ولكنه حالة تعرض للشمس لاف ذاتها بل بالنسبة
الى الابصار جازا يتغير الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا سرت لسراج يملك بجيب
يراه القوم واث لا تراه وان يكون كالمقوم جزئيا لا آخرين او جزئيا للكل لكن على النفاذ
واما اذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين فيبين جرم القمر مخروط وسط
الشمس فلا يكون كسوف (قال واذا كان عند الاستقبال) اشارة الى سبب الحسوف وذلك
ان القمر عند استقبال الشمس اذا كان على احدى العمدين او يفر بها بحيث يكون عرضه اقل
من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض فيجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان
فوق الارض على ظلامه الاسلي كالأوبضا وذلك هو الحسوف الكلى والخرق واما اذا كان
عرضه عن منطقة البروج اقل من نصف القطرين فيليس مخروط الظل فلا يتخفف
(قال هذا ولكنهم وجدوا) يعنى انهم وان التوايح يحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم
وجدوا في القمر والشمس الصغيرة اختلافات احرقت اشكالات على ما ابتدوا لها
من الافلاك والحركات مثل اشكال الحصاداة واشكال تنسبه الحركة واسكال عرض
السفاليين فبهم من تغير ومنهم من تصدى لخل البصيص مع الاعتراف بالخلل فيه وادعى
صاحب الصفة حل الجميع وجه اشكال الحصاداة والتنسبه له اذا تحرك مركز
كقطعة (ا) التي هي مركز دائرة (ب) على محيط دائرة (د) وكانت الحركة كدائرة
منها

حيث عند مر مركز ذلك المحيط هو (ر) في ازمة مساوية زوايا مساوية كزوايا
 (ازءزه) وينبع ذلك ناسوي قسي المحيط في تلك الازمنة كقسي (ا ء ء) ويلزم ايضا
 ان تكون اية ادمر كركرة الماروضه من نقطة (ر) ايضا مساوية في جميع الاوضاع كخطوط
 (ز ز ء ز ه) اذ كل منها نصف قطر دائرة (ا ء ء) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب ج) من
 الكرة المقروضة ايداعا لنقطة (ز) حتى اذا صار مركز الكرمش (ا) الى (ء) كان القطر مثل
 (ح ط) واذا صار الى (ه) كان مثل (ل ثل) فركركر التندو اذا كان منحركا على محيط حامله الخارج المركز
 كاقندر وزمن ان تكون الامور الثلاثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالرصاد المتعيرة لم توجد كذلك
 بل وجدت في القمر تشابه حركة مركز التندو راعى احدث الزوايا المتساوية في الازمنة المتساوية حول
 مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع
 في المواقف سهوا بعد ما عاين مركز العالم كعدما عاين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعني نقطة متوسط
 مركز العالم كعدما عاين مركز الخارج فالتجربة الاشكالان ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة
 على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المذير وفي الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم
 ومركز الحامل فالتجربة على كل اشكال واما محاذاة القطر في الصغيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها
 لما كانت للنقطة التي يحسبها تشابه الحركة لم يتجدها ههنا اشكال اختلاف المحاذاة بما في القمر
 ووجه اشكال عرض السفلين ان تقاطع منطقتي المائل والمثل تقضي ان تكون احد نصفيه
 شماليا من المثل والاخر جنوبيا ولما كان مركز التندو ير في سطح المائل لم ان يكون كذلك لكنهم
 وجدوه للزهرة دائما اما على المقعدة واما في النحال ولعطارد دائما اما على المقعدة واما في الجيوب
 بناء على انطباق المنطقتين واقصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز التندو ير الزهرة من الرأس
 الى الذنب وجاز ان ينقل الى جانب الجوب صار نصف مائله الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا
 فكان انتقاله الى الشمالي وهكذا ايدا وعطارد بالعكس ولا بد لهذا الانطباق والاتصال
 من محرك ولا بد كرويه (فار البحث الرابع ٦) هذه دوائر توهموها بالخطية السفليات بتنعق ايسا
 في استخراج القبلة واختلاف البلاد في طول النهار وقصره وعبر ذلك من انقواص خطها دائرة
 الاق في القاصلة بين الظاهر من الفلك والخطي منه فان اعتبرته بالنسبة الى مركز الارض
 فافق حقيق والدائرة عظيمة الاولى وجه الارض فافق حسي والدائرة قرية من العظيمة وهما
 متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم اعني طرفي خط يمر على استقامة قامة الشخص
 يمر مركز الارض وينفذ في الجهتين الى محيط الكمال والظاهر بالاق في الحسي اقل من الخطي بقدر ما يقتضيه
 نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت في ذلك الشمس وماد ونهاها اذ ايس للارض بالقياس
 الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للاق في فوق الارض تسمى مقنطرات
 الارتفاع ونحتها مقنطرات الانخفاض فان كان قطب الاق في قطبي العالم انطبقت دائرة الاق في
 على معدل النهار وكان الدور حوبا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الرأس وان كانا
 غير قطبي العالم كان الاق في مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احداهما نقطة المشرق
 ومطلع الاعتدال ووسط المشرق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغرب
 وتقاطعهما ان كان على زوايا قوايم سمى الاق في الاستواء والا فالاق في المائل ولا حصر للاق في
 المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الاق في اعني سمت الرأس والقدم ولقطبي
 العالم سميت بذلك لان النهار ينصف عند وصول الشمس اليها ولا خفا في عدم اطراد التعريف
 اذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونها سمت الرأس والقدم اعني حيث ينطبق
 دائرة الاق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباهما نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف

توهموا المثل بوضع من الارض دائرة
 على الفلك دائرة بين العالمين
 وهي سمت الارض والاق في
 من الرأس والقدم فان كان
 العالم الخطية المائلة على
 الاق في مقاطعا الى الرأس والقدم
 قوايم والاق في الاستواء او
 غير قوايم وتسمى الاق في المائل
 دائرة نصف الارض والاق في
 من الرأس والقدم اذ في
 لقطبي العالم وقطبي العالم

وإذا انتقلت بالليل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فتحدد بها الحركة الاولى
ابطأ فتفاوتت الحركة في نصف مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتساوت الشمس
رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل ومرة في اعتدال رأس الميزان لان مدار
الشمس حينئذ هو المعدل المار بمركز رؤسهم ويبعد عنهم غاية الجدي مرتين مرة في انقلاب
رأس السرطان واخرى في انقلاب رأس الجدي ولكن غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد
مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتانان وبين كل شتاء وصيف ربيع
فتكون فصولهم ثمانية كل منها شهر ونصف اقربيا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون
قطب العالم على سمت رأس قنطور الفلك يكون دورها بالكون معدلا النهار والليل في الاق
مشرق ولا مغرب متغيرين بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب وانصاف النهار
ايضا بل في جميع الجهات يمكن ان تبلغ الشمس وغيرها من الجوارات غاية الارتفاع والنصف
من الفلك يكون ابدى الظهور اعني الذي يكون من حبل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف
الاخر يكون ابدى الخفاء فالشمس مادامت في النصف الظاهر من فلك الدرع يكون نهار او مادامت
في النصف الخفي يكون ليلا فتكون السنة كلها يوما وليلة ولا تفاضل الا من جهة بطء
حركة الشمس وسرعتها وتمامي المواضع التي يكون مرصدها ون تسعين فيكون الدور حاثليا
ليل المعدل من الاق في جهة القطب الخفي وبل الاق صفة في جهة القطب الظاهر ولما سميت
بالاق المائلة والاق شطع المدارات اليومية على زوايا عبرة ثم يماس المعص ولا يقطعها اعني الذي
يكون بعد من القطب قدر عرض البلد يكون هو مواضع مرصده الى القطب ابدى الظهور في
جانب القطب الظاهر وابدى الخفاء في جانب القطب الخفي واما التي يقطعها الاق فان كانت في شمال
المعدل كانت الشمس الظاهرة اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والشمس
الحقبة بالعكس فانما كانت الشمس في البروج الشمالية اعني من الجن الى الميزان كان النهار
اطول من الليل في العرض الشمالي يكون الشمس الظاهرة اعظم وكان اقصر في العرض الجنوبي
لكنها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية فاعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اي كان
النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي يقطعها
الاق في جنوب المعدل كانت الشمس الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي
فبذلك تكون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في الجنوبي
فبذلك يكون في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكانا كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت
بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي تليه وازدياد فضل قسما
الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي صده فبذلك فضل قسما
الخفية على الظاهرة ويكون زائد النهار وتناقص الليل الى الرأس المقلب الذي يلي القطب الظاهر
وتناقص النهار وتزدد الليل الى الرأس المقلب الآخر ويكون نهار كل جزء مساويا ليل تنزيه
وبالعكس كما اراد السرطان ليل اول الجدي وبالعكس (قال خاتمة ٢) يريد ان اكثر ما ذكرنا
من عظم امر السمويات وعجيب حلقها ويد بعصها واتخذ امرها من يمكن شهاد بالامارات
ودل عليه الامارات من غير اغلال بمايت من القواعد اسرعية والعقائد الالهية لانهم خوا
ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لاختياره وذلك في غاية الفساد وجموله فرما هو تأخير
الحركات والاصحاع فيما يطهر في عالم الاكون والفساد من الجوارات وهو اصل الخادم لهم لانهم
الى تلك البكبات خالية من اللون والحرارة والبرودة والارطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم
ان شاهد السماء انزق والقرم عند الحسوف اسود وزحل عند المشتري ابيض والريح اسمر وانهم

لا تدور في السطح

ما فيها من الغرائب على

الدابة والجماع الساهر

الظهور في اشيائه

القاء الى ارضه في زناد

ما يتأخر من الحركات

التي لا يمكن ان

تتم لهم ولا في

الحركة الى ان

في البروج القرم

وهي في الاصل

والتي انما هي

قوله انهم لا

هات الى حلقها

والتي انما هي

ولا تاتي ذلك على

لا تاتي ذلك على

الاجمع الى القدر

التي هي في الاصل

على هذا النظام

لزوجة كالماء

الحركة من

يصلون زحل باردا يابس والمريخ حارا يابسا وكذا في سائر السيارت ودرجات البروج على ما يدر
في كتب الاحكام فلما بان ان رقة متغيرة في الجولا متحققة في السماء وسواد القمر عدم اضاءة
جرمه وما يشاهد في الصورة ليس اختلاف اللون بل اختلاف اضاءة ومعنى وصف الكواكب
او الدرج كمكثبات القطبية والاضطالية ظهور تلك الآثار مبدا في عام العاصر بحسب ما يحدث لها
من الحركات والاضواء ولما ذهبوا الى ان تلك البسطة ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم
ثلاثين بعض الاجزاء لكونه منطوقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب
او انه وير فيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجاب بان تشابه الاسباب
القابلة لا ينافي اختلاف الآثار بل وان يكون عاما الى الابد القاطنة وفيه نظر لان الفاعل
ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الشكل على السواء فلا ينافي هذا الاختلاف وان كان
مختارا كما هو الحق فبسط جميع ما بان من اصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار اذ يجوز
ان يكون اختلاف الحركات والاضواء المتشابهة سندا الى الهيئة لقدر المختار فلا يثبت ما لا يتجوز
من الحركات والافلاك ثم عليهم اعترض اخر وهو انهم جعلوا هذه البسطة كات في الخصوص
على النظام المخصوص مع لزومها اولا وابدان من قبيل الحركات الارادة بالصفة بارادة جزئية
من النفوس الفلكية على ما بان في مع الفاعلون بل الحركة الارادية يجوز ان تختلف وتنقطع
بمقتضى الارادة ولا يلزم ان تستمر على وثيرة واحدة (قال القسم الثاني في البسائط النضرية ٩)
المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة الازر والهواء والماء والارض لان الشواهد الجلية
والبحر بة وتماثل في احوال التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الا جسام النضرية
بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة وبسوسة ولم يوجد في البسائط ما يشغل
على واحدة فقط ويمكن اختراع الاربعة اواثالثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة والبسوسة
من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربعة في كل بسطة عنصرى فالجائع بين الحرارة
والبسوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة
والبسوسة هو الارض ومعنى ما ذكرنا في بيان النضرية على هذه الكيفيات الاربعة كما يقال النضرية
اما حارا باردا وكل منهما اما يابس اورطب او صلب او زلق كما يقال النضرية اما خفيف او ثقيل
وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لابد في تركيب الميزاج من لطيف او ك
خالطيف اما بحسب يجرى ما يلاقيه وهو النار او لا وهو الهواء واكتشف اما سائل وهو الماء او
الارض او يقال لابد في قبول الاشكال وجمع وتقرير لاجزاء النضرية اما قابل للاشكال بس
او بعسر وكل منهما اما ان يكون قوة جامعة او مفرقة وهذا التحويل على الاستقراء ولان
في ذلك كلام طويل اوردته الامام في المباحث مع جل من الاعتراضات عليه ثم قال واذا
ان من حاول بيان النضرية للعناصر بتقسيم عقل فقد سأل ما لا يمكنه الوظيفه نعم الساس لما يحتو
بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبدا من هذه الاربعة وتحليلها متنها
البها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا مفعلة اليها لاجرم زعموا
ان الاسطوانات هي هذا الاربعة (قال ولم يقولوا الاثنا ٧) يعني ان الفلاسفة في كمية العناصر
اختلافات منهم من جعل النضرية واحدا والوفاي بالاختصالة قبل النار وقبل الماء وقبل الهواء وقبل الماء
وقبل الارض وقبل الجو ومنهم من جعله ثلث قبل النار والارض وقبل الماء والارض وقبل الهواء
والارض ومنهم من جعله ثلثة قبل النار والهواء والارض وغا الماء هو كائنه وقبل الهواء
والهواء والارض وانما النار هو شدة الحرارة ولم يذكرها لهذه الاقوال شبهة تعارض الاستقراء
الصحيح فقد دفع ظن كون العاصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقولوا الاثنا الا في امور ثلثة

في تصنيف الكيفيات المتحركة حار باردا
والفرداء والرطوبة والحرارة حار باردا
والفرداء بارد يابس حار باردا
فروق النضرية في هذه الكيفيات الاربعة
والفرداء مثل النضرية في الاثنا
الاضطالية اربعة اربعة اربعة اربعة
الاضطالية اربعة اربعة اربعة اربعة
على الاستقراء من

١٧٧٠ في جريدة النسخ

في ميوستيا في حواره

الماء او الاستقلال بالآثار

ضعيف لا ياتي احيانا في النار

وكانت حارة رطبة كدقت في الهواء

باردا رطبا كدقت

الاضطالية في الاربعة اربعة اربعة اربعة

بالثقة والنصف من

الى الارض مع الماء بمزلة كره واحد من كرهات مسكر العالم وليست الارض على حقل
الاستدارة لاسفاهان الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لا يفتح في كرتها مائة انه ليس
تضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة ليهالان نسبة اعظم جبل على الارض
وهو ما تضاهه فرسخان وثلاث على ما ذكره بعض المهندسين الى الارض كمنصة صبح عرض
شيرة الى كره قطرها ذراع بالغرب واما الكره بحسب الحقيقة فمقدح فيها اخلا من ذلك
لا الهال انقل الشدة والضعف لان مباحا ان يكون حجم الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية
بحسب الحقيقة لا يبعد لتغريب (قال والذي قضيه فواهدهم احاطة الماء بجميع الارض ٢) لان
الارض ثقيل وضاق بالثقل مضاف يعني ان حيزه الطبيعي ان يكون فوق الارض وتحت الهواء
السبب في انكشاف الرع المسكون قبل هو تجاذب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها اقرب الى الشمس
منها وبعدا من ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية ووجهها في الشدة لية
وكونها في القرب اشتمالها من كونها في البعد وكون الحرارة الاكثر من الشمس الاشد اقوى
واحد من الحرارة الملازمة من الشمس الاضعف ولا يخفى ان من شأن الحرارة جذب
الطوبات كالتشاهد في السراج وعلى هذا تختلف العارة من الشمال الى الجنوب وبما يمكن
بسبب انتقال الاوج من احد هما الى الاخر وتكون العارة دائما حيث اوج الشمس الا يجمع
في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الارض قبل الحرارة الى حد ان تكتفي بالاعراق
والا بعد ان في الشتاء فيبلغ البرد الى حد الكثرة والتعجب وقيل ان كثر الوهاد والاضواء
في ناحية الشمال لانها من الايام انظار حرة فتنزل المياه اليها بالطلع وتبقى الموضع المرتفعة
مكتوفة وقيل بعضهم ليس لانكشاف القمر المذكور سبب معلوم غير انضابة الارضية فان ارادوا
بذلك ارادة الله ان يكون ذلك مستقرا للانسان وسائر الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن
والنبات ففقد دخلوا في زمرة المهندسين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار
لاموجبا باذات لكونهم يفسرون انضابة بالمر بالانظام على الوجه الاكل وهو لا يوجب العلم
بالجزئ من حيث هو جزئ ولا الفعل بالقصد والاختيار (قال والعدة في كره الكلى ٩) قد انقضى
المحققون على ان العناصر كلها كره الشكل وان الارض في الوسط يعني ان وضعها من السماء
مركز الكره عند محيطها وانها لا تتحرك لان المركز واللاه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب
النظر التعليمي بادلة كره في سبب الهيمنة تفيد الاية وبحسب النظر الطبيعي بما يفيد
منه على ما ذكر في هذا السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات بسلطان والشكل الطبيعي
بسط هو الكره لان حضيض الطبيعة الواحدة لا يختلف وان الارض قبل مصلق فتكون تحت
شكل وهو ما يلي مركز محدد الجهات واذ كانت في حيزها الطبيعي لم تتحرك عنه ولا لاه
وان في الارض بعد ابل مستقيم على ما يرى في اجزائها فلا يكون فيها بعد ابل مستدير لتضاد الجبال
قلات تتحرك على المركز كاهاليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالكره البوبية
مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المنزب الى المشرق والشكل ضئيف
لانها لا يفيد كونها كذلك في الوجود لان حضيض الطبع قد يزل بالقاسر فيقولون ان لاني على
الكره ولا في الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بالطلع كالفلك واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة
في موضعها بما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرهية الماء بانها لو
لم يكن مسكرا باسترا بتغييره لاسفل الجبل السائح على ساحل البحر لظهر الجبل
كاه دفعة للشارق والبحر وليس كذلك لا يظهره رأس الجبل الا لانه ما تحتها قليلا قليلا
ويصغر ذلك بل ان توفد نيران على موضع مختلفة من اعلى الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم
على كون الارض في الوسط بانها لو لم تكن كذلك لزم ان يرى الكوكب في بعض البقاع اصغر
لبعد وعين السماء وفي البعض اكبر لقره منها والواقع بخلافه وبطل استدلالهم على كرهية الارض

٨ - لم يخلوا ولا اقل من انهم
ليعلم عليه سوى الحقيقة
فان الارواح حاصلة من
فسر دنيا العالم بالانسان في
الكل

٩ - ما لم يخلوا في كون الارض
في الوسط اذ انما العلق من
سكونها في حيزها من استدارة
المسكرا المستدير لوجه المسكرا
وقد يتفق مع كرهية الماوية
اذ انما العلق الى الجبال قبل
منه صاها الى الوسط والارض
بذلك نظر حسي اذ انما كرهية
طوع والواقع بانهم
القول والتمسك
بسط الطبع والواقع
الواقع انما كرهية
الواقع

بذلك نظر حسي اذ انما كرهية
الواقع

بله لو كان امتدادها الطول اعني ما بين المشرق والمغرب على استقامة لكان طلوع الد
 على سكانها وكراغ ويها عنهم في آن واحدا وعلى تغيير لكان الطلوع على الغربيين قبله
 على الشرقيين في مساكن متفقة الموضع وكذا القرب فيها ليس كذلك بل الطلوع والغروب
 المشرقين قبلهما للغربيين بحكم ارساد الحوادث الفلكية من التحويلات القربية وغيرها
 فان اوساطها انما تنفق في آن واحد لا محالة وهي مختلفة بالمسبة الى اول الليل - لو كانت
 للغربيين بعد مضي ساعتين كانت للشر في مد مضي ثلاث ساعات ان كان ما بين نصفي
 نهاريهما خمس عشرة درجة وبين مسكبيها المتغير الموضع الف ميل وعلى هذا التسقي يتبين
 التعديب ولو كان الامتداد العرضي اعني ما بين الجنوب والشمال على استقامة لكان ارتفاع
 احد القطبين وانحطاط الآخر على حاله باسبغ الى السائر كما لو اولى تقع لارتفاع ارتفاع
 القطب الظاهر وانحطاط الآخر - الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس
 فبالسائر الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك اذ لو اذارت ارتفاع القطب الشمالي وانحطاط
 الجنوبي للواظنين في الشمال وبالعكس للواظنين في الجنوب بحسب وقوعهما فتبين التعديب
 في هذين الامتدادين وكذا في سائر الامتدادات التي في سموت بين السمتين لتربك الاختلاف
 بحسب ما يتغيره التعديب دون الاستقامة او التغير واذا ثبت استدارة القطر المكتشف حصل
 منه ان الباقي كذلك واعترض به يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على التبع المذكور مثبتا
 على سبب آخر غير الاستدارة التوسط وحاشا انما ذكرتم استدلال وجود المسبب على وجود سبب
 معين والابم الاذا بينا انتفاء سبب آخر ولو سلمنا ذلك لا يفيده الاستدارة والتوسط بحسب المسبب دون
 الحقيقة ولا يحصى الايل جوع الى ان ذلك قدس كافي استقامة القطر بالشمس (قال القسم الثالث)
 بعد الفراغ من مباحث البساط بفسحها اعني الفلكية والمنصرفة شرع في قسمي مباحث
 المركبات اعني التي لاراجع احوالها التي لها من اراجع وقسم ذلك لثلاثة اشياء بالاساط من جهة عدم استحالة
 تركيبه ومن جهة جواز اقتضائه على عنصرين او ثلاثة وجهه ثلاثة انواع لان حدوثه اما فوق
 الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض فالتوابع الاول منه ما يتكون من البخار
 ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية ه
 البخار ومن ابايس اجزاء ارضية فخالطها اجزاء مائية وقلنا هي هي هوية وهي الدخان خال
 المتصاعد قد يطفئ بعليل الحرارة اجزائه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزه
 فيتكاثف فيمتنع منها وباتقاطر مطرا وان لم يكن البعد شديدا وان اصابه برد شديد فيجمعا
 قبل تشككه بشكل القطرات زل الجلا ليوصله تشككه بذلك زل برادته واستدير ان كان من
 بعد الذوبان الزوايا بالحرارة والاحتكاك والافكيا فيصير مستدير القالب وانما يكون البعد
 لربيع او خريف لفرط البهليل في الصيف والجود في الشتاء وقد لا يبلغ البخار المتصاعد
 الزهرية فان كثرت ضبابا وان قل وتكاثف يبرد البليل فان انجمد زل صفحا والاضلا فند
 الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب المطر من بخار كبير يتكاثف بالبر
 من غير ان يتصعد الى الزهرية لانفع مثل هبوب الريح المانعة للانبعاث من التصاعد
 لوانضاطها اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل ثقل الجزء المتقدم ويط
 حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفع صاعدا الى الهواء البارود وانفقد البخار
 منها وباتقاطر مطرا وان لم يكن البعد شديدا وان اصابه برد شديد فيجمعا
 قبل تشككه بشكل القطرات زل الجلا ليوصله تشككه بذلك زل برادته واستدير ان كان من
 بعد الذوبان الزوايا بالحرارة والاحتكاك والافكيا فيصير مستدير القالب وانما يكون البعد
 لربيع او خريف لفرط البهليل في الصيف والجود في الشتاء وقد لا يبلغ البخار المتصاعد
 الزهرية فان كثرت ضبابا وان قل وتكاثف يبرد البليل فان انجمد زل صفحا والاضلا فند
 الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب المطر من بخار كبير يتكاثف بالبر
 من غير ان يتصعد الى الزهرية لانفع مثل هبوب الريح المانعة للانبعاث من التصاعد
 لوانضاطها اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل ثقل الجزء المتقدم ويط
 حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفع صاعدا الى الهواء البارود وانفقد البخار
 منها وباتقاطر مطرا وان لم يكن البعد شديدا وان اصابه برد شديد فيجمعا
 قبل تشككه بشكل القطرات زل الجلا ليوصله تشككه بذلك زل برادته واستدير ان كان من
 بعد الذوبان الزوايا بالحرارة والاحتكاك والافكيا فيصير مستدير القالب وانما يكون البعد
 لربيع او خريف لفرط البهليل في الصيف والجود في الشتاء وقد لا يبلغ البخار المتصاعد

٢ - في المركبات التي لا تنجم لها وهي
 النوع الرابع وهو الذي لا يمتد فوق الارض
 النار المتعادلة قد يطفئ فيصير هواء
 وقد يعلو الطبقة الزهرية فيتكاثف
 فيمتنع منها وباتقاطر مطرا وان لم يكن
 البعد شديدا وان اصابه برد شديد فيجمعا
 قبل تشككه بشكل القطرات زل الجلا ليوصله
 تشككه بذلك زل برادته واستدير ان كان من
 بعد الذوبان الزوايا بالحرارة والاحتكاك والافكيا
 فيصير مستدير القالب وانما يكون البعد
 لربيع او خريف لفرط البهليل في الصيف والجود
 في الشتاء وقد لا يبلغ البخار المتصاعد
 الزهرية فان كثرت ضبابا وان قل وتكاثف
 يبرد البليل فان انجمد زل صفحا والاضلا فند
 الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون
 السحاب المطر من بخار كبير يتكاثف بالبر
 من غير ان يتصعد الى الزهرية لانفع مثل هبوب
 الريح المانعة للانبعاث من التصاعد لوانضاطها
 اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح
 ومثل ثقل الجزء المتقدم ويط حركته وقد يكون
 مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفع صاعدا الى
 الهواء البارود وانفقد البخار منها وباتقاطر
 مطرا وان لم يكن البعد شديدا وان اصابه برد
 شديد فيجمعا قبل تشككه بشكل القطرات زل
 الجلا ليوصله تشككه بذلك زل برادته واستدير
 ان كان من بعد الذوبان الزوايا بالحرارة والاحتكاك
 والافكيا فيصير مستدير القالب وانما يكون البعد
 لربيع او خريف لفرط البهليل في الصيف والجود
 في الشتاء وقد لا يبلغ البخار المتصاعد

مركز دائرة لكان القمر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الأرض يمر على تلك الاجزاء ولتحت الدائرة
 لكان تملأها تحت الأرض وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر كان لقوس اصغر ولهذا ما يحدث
 انما كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الواهيا فليل لان ناحية العليا تكون اقرب
 الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فترى حرة باسطة والسفلى ابعدها واطل لمشرافا
 فترى حرة في سواد وهو الارجواني وتولد بهما كرتي مركب من اشراق الحجر وكدر الظلمة
 ورد بان ذلك يتغير ان يندرج من اصبح لجرة الى الارجوانية من غير ان يمسك اللون بعضها
 من بعض على ان تولد الكرتي انما هو من الاصفر والاسود فليس مع الاحمر والارجواني كثير
 مناسبة واعترف ابي حنبل بعلم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان (قال وقد ساعدت ٢)
 ذكرنا ان القمر قد يحدث على اندرة فوسا خالية لا يكون لها اللون لكن قد شاهدت مراكبات
 في سنة ثلث وستين وسبع مائة في خلاف جهة القمر فوسا على لوان قوس قزح الا انها كانت
 اصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تهم دائرة ولم تكن الوانها في مناسبات صفات الوان الشبيهة
 واشراقها بل اكتشف وكان ذلك في بله رشية الجوز رقيقة المسطح والقمر على قرب من الافق
 (قال النوع الثاني ما يحدث على الارض ٣) مثل الاجبار والجلال واللب الاكثر لتجبر الأرض
 على الحرارة في طين الزج بحيث يستحكم انفسا وطبعه يابس وقد ينضج الماء السيل جريا
 اما لقوة معدنية بحجرة ولا رضية غالبية على تلك الماء بالقوة لا بالقمار كما في الملح فاذا صادف
 البحر العظيم طين كثير الزايا ما فصفه واما على حره الالوانية يكون لجر العظيم فاذا ارتفع بلان يجعل
 الزلزلة الضعيفة طنة من الارض لان تلالن تجبر او بلان يكون الطين المنحصر مختلف الاجزاء
 في الصلابة والرخاوة فحضر اجزائه الرخوة باليه والرياح وتعود تلك الحرة بالندرج عورا
 شديدا وتبقى الصلبة من نفعه او بعير ذلك من الاسباب فهو الجبل او يحصل من تركب عمارات
 تحترق وقد يرى بعض الجبال مضودة سافا صافا كأنها صفات الجدار فبسه ان يكون
 حدوث مادة الفوقاني بعد تجبر الغداني وقد سال على كل ساف من خلاف حوهره ما صار
 حاله بينه وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الاحوال عدد كسرها اجزاء الحيوات المائنة
 فبسه ان هذه المهورات قد كانت في سالف الدهر معمورة في البحر غسل الطين الزج الك
 وتجبر بعد الاكث في فذلك كثير الجبال ويكون اخضر عايد بها باسباب تقتضيه كالا
 والرياح ومن منافع الجبال حفظ الانخرة التي هي مادة المادن والسحب والبيون فان
 تنفس من الارض الرخوة فلا يجمع منها قدر يعتد به (قال النوع الثالث ما يحدث في الارض
 قد يمر من اجزاء من الارض حركة سبب ما ينشرك تمنحها فصر ك ما فوفه ويسمى الزلزلة ود
 اذا تولد تحت الارض بخار دخان او غماما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاملا عديم الس
 اوضيتها جدا وحاول ذلك الخرج حركات في كثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض
 وربما ينشعها لقوة وقد يتفصل منه ما يحرقه واصوات هائلة لشدة المحاكاة والمساكة وقد يسمع
 منها دوى لشدة الرع ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة حروح الانخرة وقلما يكون
 في الصيف لثقل كثافت وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حشرت بها آثار كثيرة
 حتى كثرت مغانص الانخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف حيا للزلزلة لتفقد الحرارة الكثافة
 من الشعاع دفعة وحصول البرد اقل من الرباح في تجويف الارض بالصفيفة فتنة ولا شك
 ان البرد الذي يمر من بمة يقل ما لا يحيطه المراض بالندرج (قال وزج ما يظلم البطارق)
 اشارة الى اسباب العيون والابواب والفتحات وذلك ان الانخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت
 كثيرة وتعلقت بها النش من الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجبرى

٣ - من هذه الالوان في الماء
 في الماء اصغر كينت في الماء
 في الماء اصغر كينت في الماء

٣ - في الماء الاصفر كينت في الماء
 في الماء اصغر كينت في الماء
 في الماء اصغر كينت في الماء

٧ - في الماء الاصفر كينت في الماء
 في الماء اصغر كينت في الماء
 في الماء اصغر كينت في الماء

٩ - في الماء الاصفر كينت في الماء
 في الماء اصغر كينت في الماء
 في الماء اصغر كينت في الماء

سهما سورة الاخرى ان كان ما زعم ان يكون الشيء مغلوبا عن شيء حال حركته قلبا عليه
وان كان على التعاقب بل ينكسر سورة الاخرى ثم ينكسر عنها زعم ان يصير الغلوب عن الشيء
غالبا عليه والغالب على الشيء مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عند ما كان قويا لم يقو على كسر
الاخر فلما انكسر وضعفت قوته قوي على كسر الاخر وهذا هو اما توسط الكيفية فلان
منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا تنكسر سورة الهواء الباردة برودة
الارض ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك واعترض بان ما ذكر مشركا لان ما نقتضيه على
الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون مما يلزم كون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما
انها غالبة اذا فرضناها الكاسرة فكذلك اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية
الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان
مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فنلزم صيرورة المغلوب غالبا بالمنكسر ونظيره بطلان هذا
وزعم كون المعلول مقارن للعلل وشرطها اقتصر في المواقف على الشيء الاول فقال الصورة اما
تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطيا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اي
التي بواسطتها الكسر مع الحادثة اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار ايضا في الاعتراض
مدحوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات
معدتان لفضان الكيفية المتوسطة من المبدأ والمقارن بطريقين الاربعة عند الفلاسفة ثم الفاعل
والقابل و بطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وسيطلا حديث الغالب والمغلوب
وتأثيرهما ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتهما لانها والكاسر نفس الكيفية
المضادة لسورتهما لقطع بان سورة الماء السديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن في الغاية
اول بالماء الضار بل بما حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمنع ان تكون الكيفية المنكسرة
كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبة والمغلوية في شيء لانا نقول
في بعض القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وهما اعتراض آخر وهو ان يحدود
الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هالك صورة فوجب انكسار
سورة الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد لقطع بان الصورة الماثية
سر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فصل وتفاعل اي كسر وانكسار يلزم وجود صورة
في ل تسعد المادة بواسطة اجتماع الماثين لزال كيفيتهما وحدود كيفية متوسطة من
القباض قلنا فليكن الامر في المراج ايضا كذلك فله لامتنى لاشتداد الكيفية وضعفها
لان كيفية وحدود اخرى اسند منها وانصف بحسب اختلاف الاستعداد واما النزاع
عل وان زعموا ان الكسر لسورة برودة الماء هو الصورة انسانية التي احدثت الحرارة
الحارقة فلما فقدت طهرته ليس بلان ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو واحد اجزاء
ب بطل قولكم في المراج بان انكسار الكيفيات اتفاه بصور عناصر الممزج ثم الاشبه ان
ان الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة الماثية بتوسط الحرارة العارضة
لان من قواصدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي مجاورة بواسطة الكيفية ذاتية كانت
كبودة الماء وعرضية كحرارة فعلية كالحرارة البرودة وانفعالية كالطوبى واليبوسة ومادة كل عنصر
تفعل بالذات عن صورته وتكيفية الذاتية او العرضية الفعلية والانفعالية من مجاورته وعلى هذا
لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال
الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين المتعديين احدى الحرارة والبرودة ولزوم فعلية
الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين احدى الرطوبة واليبوسة فان قيل

ان كان في الناقبة غطاء فلا خفاء في ان الفعل عند الامتزاج هو الكيفيات تكرار التارو برودة الماء وكذا الرواق فلما لم يمتزج انما ترزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يثار وتغير من حال الى حال فهو المادة لاخير وكما لا يمتزج انما الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتزج فضل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة لقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يوسه التار برطوبة لا يبرودة وضوزة التار تكسر رطوبة الماء يبرودتها لا يحرارها الرابع ان معنى تسلبه الكيفية الزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسطة للزج مماثل الحاصل في الجزء الاخرى تساوي في الحقيقة التوحيده من غير تفاوت الا للحاصل حتى ان الجزء الثاني كالجزيء الثاني في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائ والارض اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات العناصرية الباقية على حالها بحيث لا يمتزج عند الحس لما سكنا هناك فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وجدانية بها يستعاض الممتزج لفيضان صورة معدنية اوبائية او حيوانية او نفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب وبجولة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يحمل مرادفا لامتزاج كذا في الشفاء وما ذكر في شرح الفيلسوف من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يستخرج القياس الى البارد ويستبد بالتبليس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المراج في تعريفه بخلافه لصريح العقل وصحح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم (قال فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا) قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل في الصورة التوحيده للعناصر بان تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل في الكيفيات بان تزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء في ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة منسابة في كل جزء بحسب الحقيقة يعني على جواز استحالة كل عنصر في كيفية الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الثاني من الممتزج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزيء الثاني والهوائ والارض على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برودة الى الحر من تكون وبروز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في الكل وكان الاصل تركوا هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادئ علم الطب والحكمة الى الاطباء لكونه من مبادئ الطب واصل الطب فبقى مهمل ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون وقيانه في الكل بان لجواز الاستحالة في الكل وتقريره على ما اشير اليه في المجلة ان زوال وحدث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يقتضي زمان فلا تغير واقع على التدرج وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فتبين ان في الكيفية بان تغير فتضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد وتشتد التي تناسب الصورة بكون ولا ينفى بالاستحالة ان تغير الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة منسابة في جميع اجزاء الممتزج لتسند المادة بذلك لتوابعها وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العناصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المنصرفة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسطة على صرافة كيفية (قال ثم التعريف بقاؤل المراج الثاني ٢) اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء المنصرفة للتركيبات كترابج الذهب الحاصل من امتزاج اثنى عشر الكبريت

انما في الامور التي هي من الميزج
والتي هي من جنسها من حيث هي
منها ما هي من جنسها من حيث هي
والتي هي من جنسها من حيث هي
والتي هي من جنسها من حيث هي
والتي هي من جنسها من حيث هي

مدا واحدة من انكسار الكيفيات بصور البسيط العنصرية المحفوظة في المتزج على ما يظهر
 قرح والاديق فلما اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم ثلاث تمرت الى جسم مائي فاطر والرضى متكلس
 ولما اذا جعلنا حدوده بواسطة الصور النوعية للركبات بان تعد الكيفية المراجعة الاجزاء المتزجة
 القبطان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل المتزجات المختلفة بواسطة صورها
 وكيفية انها فتحدث كيفية متوسطة متناهية في الشكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزيفية
 والكبريتية فلا يدخل في التبريد لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقوا اى صورها او
 كيفية انها (قال فلما تزاج نوع آخر) قد علم بمسبوق ان المزاج كيفية حلوسة مغيرة بالنوع لاني
 العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء المتزج حتى الاجزاء البسيطة
 العنصرية وهي باقية على صورها النوعية ولما استحال من كيفية انها الصرفة الى الكيفية
 المتوسطة وهذا رأى جمهور المتأخرين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة
 بعد المزاج سارية في جميع اجزاء المتزج لزم ان تكون النواقل مع الصورة الدارية متصفة بالصورة
 النقية وحجاز تكون المزايد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة المتعسرة في
 الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط ابلغ مشروطا بالمتزاج ثم ههنا مذهب اخر
 فائدة الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفية انها وانما تنحصر بالكيفية المتوسطة
 لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفية انها
 عند تماسها معلوم قطعا الثاني ان امتزاج العناصر وتفاعلها قداى بها الى ان تنجم صورها
 ولا يكون واحد منها صورتها الخاصة وليس حيلة بصورة واحدة فيصير لها هوى واحدة وصورة
 واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبساط ومنهم من
 جعلها صورة اخرى للوصيات اى صورة توحيد لبعض الانواع الموجودة في الايمان ورد
 بوجهين احدهما ان تصاد الصور سواء كان على وجه الانكسار والاول بالكلية اما ان يكون
 معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما سر في الكيفيات ولا يميز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية
 الصورة في انكسار الكيفيات لان في فساد الصورة فساد آثارها اى الكيفيات وثانيهما
 لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء المتزج بالتجزؤ والتقساط والزم واللازم بطل بحكم القرح
 (قال ثم المزاج) بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال
 افرضي وتلخار عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات
 من الحرارة ولبرودة والطوبة واليبوسة وسبب قوى باعتبار كونها مبادئ الغيرات
 من نظر صناعة الطب والقوة اسمها هو مبدأ اثنين آخرين آخر في آخر من حيث هو آخر
 كان على حدنا اوى في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فتدخل حقيقى والا فغير
 اوى في مقادير القوى لا يستلزم التساوى في مقادير العناصر لوجز ان يكون عنصر
 الكية قويا في الكيفية وبالعكس واكد صاحب القانون التساوى بالمتقدم حيث قال
 عدل ان تكون مقادير الكيفيات المضادة متساوية متقاومة فرفع الشارح ان تساوى مقادير
 الكيفيات اشارة الى تساوى مقادير العناصر فان تساوى السواوين مثلا في القدر عبارة
 عن تساوى محلها والتقدم اشارة الى تساوى الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بانواع
 وجود هذا المعدل لتساوى هوى عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع رغبا يحصل
 الفعل والاتصال وتساوى الميول لا يمكن بدون تساوى مقدار ابراجرام العناصر جما
 وتساوى كيفيةها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان المالب في الكم يغلب في الميل لاختلافه
 واما الثاني فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة النوعية

٢ من حيث الطبيعة حاصلة في
 كل من حيث الى اى على
 صورها ونقيا
 قيل وكيفية انها
 المتوسطة فالتزاج قد
 في الت صورها الى الصورة
 يتبادر قيل في صورة اخرى
 من الكيفيات حتى

٦ ان كان حوى حوى حوى حوى
 فتدخل وتدخل حوى حوى حوى
 حوى حوى حوى حوى حوى حوى
 حوى حوى حوى حوى حوى حوى
 حوى حوى حوى حوى حوى حوى

في احدث الميل وقد تماوقها عنه فان الماء المبرد بالثلج ابل المكلة من الماء المصن بالنار
 فلا بد في المعتدل الذي يمنع وجوده تساوى ميوله من تساوى عناصره كما ذكرنا ثم قال وتلما راج
 من هذا الاعتدال ليخصر في ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار كيف والمعتدل الفرضي
 والخارج عنه وهما نسعة على ما سيأتي خارج من هذا الاعتدال وفيه نظر اما اول فلان المفهوم
 من مقادير الكيفيات من ايها في الشدة والضعف لا امتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب
 مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا
 حرارة النار اصنافا برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى قوى
 كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعي الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف
 الميول واما ثانيا فلان ادعاء انحصار الخارج عند هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام
 القانون متصلا بكلامه في هذا الاعتدال وجعل هذا الاعتدال الفرضي مع الاقسام الثمانية الخارج
 عنه قادحا في هذا الانحصار وهم اذ لم يذكروا جميع ذلك احدا الاقسام الثمانية الخارج عن هذا
 الاعتدال اعني الحقيقي (قال وهو موعود) يعني يجوز ان يكون الاجتماع المؤدي الى الفعل والانعزال
 حاصلا بسبب احدى الكيفيات كان يكون حدوث الجزء الناري تحت الارض مثلا
 فيجب كل منهما صاحب من الميل الى حيز نفسه (قال واكيفيتين غير متضادتين فيخصر في ثمانية) كل
 يشير الى الله لا يمكن الخروج من الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا
 لان ابل عن حلق الوسط الى الخارج فملاصحة زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك
 زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يطول ما قبل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فتريد على الاقسام
 الثمانية اربعة اخرى هي المزاج الحار البارد والرطب واليابس والمزاج الرطب اليابس الحار
 او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوى اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار
 والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا (قال وقد بدت سال المعتدل A) ما مر كان هو المعتدل الحقيقي
 مشتق من التعادل بمعنى التساوى وهذا هو المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة
 الطب مشتق من العدل في القسمة ومعناه المزج الذي قد توفيقه على المزج من كليات
 العناصر وكيفية القطع الذي يذوقه وبلق يحاله ويكون انصب بافعاله مثلا شان الاس
 الجراء والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيلق بالاول غلبة الحرارة والثاني غلبة البرودة
 وهذا الاعتدال يمرض له ثمانية اعتبارات لان القيمة المزج للمزج اما ان تكون بحسب الاقسام
 المطلوبة من النوع او بن الصنف او بن الشخص او بن العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالنسبة
 الى الخارج اعني لانوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص
 الى سائر الأشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاضلاع من ذلك البدن واما ما قبل
 الى الداخل اعني النوع الى ما له من الاصناف وللصنف الى ما له من الأشخاص وللشخص
 الى ما يمرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا لبدن الانساني مزاج هو البق به من حيث انه
 الانسان من مزاج اى نوع فرض بحيث اذا تغير اوجدت الاختلاف المخصصة بهذا النوع
 وله من التبدل في ما بين طرفي افراط وتفرط يمرضه اربعة المزاج لقطع بان يابس جميع افراد
 الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج سالحا للصور الانسانية فلفرض ان حرارته لا تزيد
 على عشر ولا تنقص من عشرة بل تنبذ بينهما فاذا زادت على عشر لم يكن المزج انسايا
 بل فرسا واذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل دابة لانها لا تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين
 اعني الافراط والتفرط يعطى البق به من حيث الانسان من مزاج اى فرد فرض من افراد الانسان
 ويكون افضل لمرجعة الانسان واقر بها الى الاعتدال الحقيقي ويوجد في شخص في غاية الاعتدال

في المعتدل فيكون خروج
 عن التساوى بل في ثمانية

في حيزه على المترجم اليه
 الذي في احدى الاقسام الثمانية
 نوعا متفقا او متضادا

كل حيز الخارج الى احدى
 ان الاقسام الثمانية
 الاقسام الثمانية

من المزاجين اربعة اقربها
 الى الاعتدال الحقيقي

بالنسبة الى سائر الاصناف
 ولان الثمانية الى سائر الاصناف

والله اعلم
 النوعين مع امزجة اصنافه
 تنصت على استخاصة وتنصت

على احواله واعتبار المترواها
 من جهة ان الطبيعة لها

دواعيها والافعال لها
 كما كان شيئا من كون له

الشيء داعية الى المتغير
 بحيث يتولد من كل مزاج

الاعتدال الحقيقي ولا خلاف في انه ليس
 في ليس هناك امزجة اخرى
 وحده واحدة ولا عدة

وهذه واحدة وكذا في جميع الاصناف
 من غير ان يكون بعضها عن البعض
 مجردة عن غير استزاج

ولفتنا وهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سميتهم كثيرا فلا يذوقون كسارت بين صيفه وشتائه
ومع ذلك قدسة كل منها قصيرة وهي شهر ونصف المهر من تكون الفصول هنا لثمانية
فالشمس انسايتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامنة فهم دائما مختلفون من حالة متوسطا
الى ما يشابهها فكانهم في الريح دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الرأي بوجهين احدهما
ان الشمس تسامت رؤسهم في السنة مرتين ثم لا تبعد عن المسامنة باكثر من ثلثة وعشرين
جزأ ونصفا على ما هو ثابتة المثل الكلي فهم دائما في المسامنة او في القرب منها فيكون حرارتهم
مفرطة لان قرب المسامنة في زمان يسير كما في الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء الخارج للهواء
عن استمداد السمخ من مخرج جذا فهذا اولى وجوبه ان سميتهم لسمرة زياتها اقل نكابة
ونسخة للهواء من المسامنة او القرب منها في البلاد ذوات المروض لا قرب المسامنة يبقى
هناك دائما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا وللبس الدائم وان صيف قد يكون
اكثر تأثيرا من غير الدائم وان قوى كالخدي في نار لينة مدة وفي نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان
وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سميت
رأسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة واربعون ضعف المثل الكلي كبلة سرى لكونها على غاية
القرب منها مع ان بعدها عن سميت رأس البقعة على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر
صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تأملت لان ما قبل هذه المسامنة لهم من اسباب الضخونة واهل
البلدة من اسباب البرودة وانما كان حر شتاءهم هذا خاطك بصر صيفهم وجوبه منع تنسبه
حر الفصلين في البقعة وانما يلزم لو انحصر سبب الحر في قرب الشمس من سميت الرأس وهو
محال فيجوز ان يشند حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى النصف
غريبا لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريبا وقصر ليالها ثمان ساعات تلك بخلاف
خط الاستواء فان الليل واليهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المألوف
لا يؤثر فمل اهل خط الاستواء لانهم بالحر لا تأثر امرجهم ولا تتسخن من حر مسامنة الشمس
واستبردون والهواء عند بعد المسامنة اعنى كون الشمس في الاعتدال بين فيقي الاعتدال بخلاف
المدة المفروضة فان الحر يشند على جسمهم ويؤثر فيهم اهدم الفهم به ولا تفتلهم اليه من شدة
د وان كان على التدرج ولا يخفى على النصف ضعف هذا الجواب وكذا استاد حر البادية
الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصاف
اعتدال الحقة بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال بمعنى انه لا يطرأ
م تغير يعتدبه ولا تلحقهم كذلك نكابة من حر او برد لا يفيد المطلوب اعنى قربهم من الاعتدال
في الذي تساوى فيه الكيفيات لجواز ان يكون السالغ في الحرارة والبرودة المألوفة كذلك
ب جمع من الاوائل وكثير من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع
استدلالا بالاثار كما هو مذكور في المتن غنى عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما
ان كثرة التوالد والناسل وتوفر العمارات وغيرها من الكمالات انما يمنع الاعتدال العرضي الذي
هو توفر القسط اللين من الكيفيات للحققي الذي هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل
العرضي كما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب وبالمواحد المبدأ انسب كان بافضة الكمال اجد ر
فتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب وثانيهما
ان قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرة في الاقليم الرابع يجوز ان تكون عائدة الى الاسباب
الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحد من جهدهم بما ذكرنا ويحكم بطلان ان لا يوجد
في خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة غائبة عن الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع

على كثرة بلادها بلدة خالصة للاسباب العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم
 الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الشجاعة الشمالية والاحتراق الجنوبي فاول ان يستدل
 على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا
 توسط بين ما هو من اسباب الحر والبرد اهي قرب المسافة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين
 فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما في المسافة او القرب منها وانما هو
 الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد دعت تقطع الجيوب والشمال وليس كذلك (قال وما لمحاشر)
 بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام
 على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج شرع في باحثه وهي ثلاثة حسب اقسام المترح المسماة
 بالموايد الثلاثة اهي المعادن والنبات والحجون ووجه لخصر ان المترح ان تحقق فيه مبدأ التفتية
 والنتيجة فاما عند تحقق مبدأ الحس والحركة الزائدة وهو الحيوان او يديه وهو النبات وان لم يتحقق
 ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة لانه لا قطع بعد مهما في النبات
 والمعدن بل وما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لآمارات تدل على ذلك مثل ما ساعد
 من ميل الخلة الاثني الى الذكر وتصفقها به بحيث لو لم تلح منه لم تدر ويميل عروق الانجرار الى
 جهة الماء ويميل اغصانها في الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم ليس هذا يريد عن القواعد
 الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقى لما هو على غاية من التدرج فانه قد استحقاق
 الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان تبلغ قل الانشاء الى حد الضعف والحفاه وكذا النباتية
 ولهذا انفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى اقصى النباتية ومن النباتات ما وصل الى اقصى
 الحيوانية كالخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكرم مواضعكم الخلة (قال والمراد بالخلا ٩)
 اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس في ثلاثة حيث يوجد شيئا ليس فيها مبدأ الحس
 والحركة مع الاقطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان وتولد له كالمظلم
 والشمروالبين والعسل والؤلؤ والايسم وما اشبه ذلك واشياء لا يطلق عليها اسم النبات
 والمعدن كالتاروما يتخذ منها كالبخار والسفر فنعوذ بذلك (قال المبحث الاول ٧) اقسام المعدن
 خمسة ذات منطرق ذات مشتمل ذات غير منطرق ولا مشتمل غير ذات منطرق بطر بغير ذات
 لقرط اليوسه فالاول اى الذات المنطرق هو الجسم الذى انجمد فيه الرطب واليابس تحت
 لاتقدر انشار على تفرقهما مع بقاء هدئية قوته بسببها يقل ذلك الجسم الانطراق
 الاندفاع في العمق بانسباط يمرض للجسم في الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال
 والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويا به والمشهد من انواع الذات المنطرق سبعة
 الذهب والفضة والارصاص والاسرب والحديد والنحاس والحارصنى قبل هو جوهر شبيه
 بالنحاس يتخذ منه مراكبها خواص وذكر الحارصنى انه لا يوجد في عهدنا واذى يغفر
 منه المراكب ويسمى بالحديد الصنى والا فتيقوس فوهى مركب من بعض الفلرات وليس
 بالحارصنى والذوبان في غير الحديد ظاهرا واما الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة
 وشهدت الامارات بان مادة الاجساد البسة الزئبق والكبريت واختلاف الانواع والانصاف
 عاذا الى اختلاف صفاتها واختلاطها وتنازحها من الاخر اما الامارات فهي انها
 سبالا صاص ذوب مثل الزئبق والذى يتعدد بامثلة الكبريت بل مثل الرصاص الزئبق يتعلق
 بهذه الاجساد ثم الزئبق مركب من مائة وكبريتية وان كان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك
 واعتراض ابن البركات بانه لو كان كذلك لوجد كل من الزئبق والكبريت في معدن الاخر
 وفي معدن هذه الاجساد مدفوع بانه يعموز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او عدم

٨ اقسام المتحرق وتسمى المواد
 وهى نباتات وحيوانات والجمادات
 لا تتغير فيها صفاتها المتخذة به
 فانما هي صفات الحس والارادة
 وهى صفات او لا صفات
 فانما هي صفات او لا صفات
 والجمادات فيها على مراحيل
 في النباتات ويستند بالامارات
 الكبريتية والكبريتية
 من اعتدال لم يعد الا يفتي
 تفصيل الاستحقاق وانفس الى حد
 الاصل الى الضعف والحفاه
 ما يورد من متولداته كالشمرو
 والنباتات ما يصل الى اقصى
 والنباتات ما يصل الى اقصى
 ما حوى ذلك من المتحركات ولو
 بالصنعة كالزئبق والشمرو
 حصر الامارات فلا يصح الا يشتر
 ولا
 لها المعدن اما ذات منطرق
 او الاستدلال على ذلك
 ذات منطرق او ذات منطرق
 فانها على ما لا يصح
 الذببة الذهب والفضة والارصاص
 والنباتات ذات منطرق
 الزئبق والكبريت
 الاختلاف صفاتها
 الامارات
 وتغيرها في معدن
 لتغيرها جدا

ان كان اكثر منه فيلغوا وان كان مساويا فالحجم ينزل في الماء بحيث يماس اعلا سطح الماء
 موضع ابوريجمان ومن تبعه جدولا لجملة المقدار الماء الذي يخرج من الالة بمائة مثقال من الذهب
 والفضة وغيرهما والمقدار اوزانها عند كون ثقلات السبعة في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر
 في حجم مائة مثقال من الباقوت الاسمانجوني والمقدار اوزانها في الماء بعد ما يكون مائة مثقال
 في الهواء وهو هذا الجدول والله اعلم

- ٤٨ البحث الثاني في انه تعالى ليس بجسم لا جوهر ولا عرض
٥٠ البحث الثالث في انه لا يتحد بغيره
٥١ قال القول بالحلل والالاتحاد محكي عن البصري
٥٢ البحث الرابع في استيعاقه اتصافه بالحدوث
٥٣ لفصل الثالث في الصفات الوجودية وفيه مباحث البحث الاول صفاته زائدة على الذات
٥٤ قال في تلك المضافات بوجوه لاول ابر الكمال مستند اليه
٥٥ البحث الثاني في انه قادر بمعنى تمكنه من الفعل واترك وصحة جماعه
٦٢ (خاتمة) فقدرته الله غير متناهية
٦٤ قال البحث الثالث في انه عالم اما عندنا فلاه صانع للعالم
٦٦ (خاتمة) علمه لا ينهيه ومحيط بالايقاضي
٦٩ البحث الرابع في انه تعالى مريد انفقوا على ذلك
٧٢ البحث الخامس في انه حي سميع بصير شهدت الكتب الاكوبة
٧٣ البحث السادس في انه تعالى متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء
٧٨ (خاتمة) انذهبه ان كلامه الازل واحد
٧٩ البحث السابع في صفات اختلف فيها قال ومنها تكوين ابنته بعض الفقهاء تسماياها خالق احكاما
٨٢ الفصل الرابع في احواله وفيه بحثان البحث الاول في رؤيته وذهابها لحق
٨٦ تمسك الخائف بوجوه الاول الى آخره
٩١ البحث الثاني في العبرية بقرينة تعالى
٩٤ الفصل الخامس في اسمائه وفيه مباحث البحث الاول فعل العبد واقع بقدرته الله تعالى وانما المبدأ والكتب
٩٧ قال واما السموات فكثيرة جدا منها ما اورد في مرض التدح
١٠٠ واما المعززة فظهر من ادعي الضرورة

- ١٠٣ واما السميات فكثيرة جدا
 ١٠٤ (خاتمة) امتناع الترجيح بلا مرجح
 ١٠٥ واقضاه بقضاء الله تعالى وقدره
 ١٠٥ ثم لاختلاف في ذم القسدية
 ١٠٧ البحث الثاني في عموم اراءه
 ١٠٩ البحث الثالث لاحكام العقل بالحسن والقيح
 بمعنى استحقاق المرح والذم
 ١١٢ قال وتعد كوايد جوده الاول ان حسن
 الاحسان وقع لعدم اولى لا يثبت فيه عاقل
 ١١٣ البحث الرابع في افعي من الله تعالى
 ١١٧ انفصل السادس في تعارض الافعال وفيه
 مباحث البحث الاول الهدي قدره بالامتنان
 ١١٨ البحث الذي في اللطف والتوفيق
 ١١٨ البحث الثالث الاجل الوقت
 ١١٩ البحث الرابع الرزق ما ساقه الله تعالى
 الى الحيوان فانتفع به
 ١٢٠ البحث الخامس السر تقدير ما يباع به
 الشيء
 ١٢٠ البحث السادس ذهب المعتزلة الى انه
 يجب على الله تعالى امور الاول اللطف
 ١٢٤ الفصل السابع في اسمائه تعالى وفيه
 مباحث البحث الاول الاسم هو اللفظ الموضوع
 والمسمى هو المعنى الموضوع له
 ١٢٦ البحث الذي في اسماء الله تعالى توقيفية
 خلافا للمعتزلة
 ١٢٧ البحث اثبات معلول الاسم قد يكون
 نفس الذات
 ١٢٨ المقصد السادس في السميات وفيه
 فصول الفصل الاول في النوة وفيه مباحث
 البحث الاول التي انسان بعينه الله تعالى
 ١٣٠ البحث الثاني المجرة امر خارق للعادة
 مقرون بالحدس
 ١٣٣ البحث الثالث قال الحكماء ان الانسار
 يحتاج في شبه الى اجتماع مع بني نوعه
 ١٣٥ البحث الرابع محمد رسول الله
 ١٣٨ واما النوع الثاني فن الماضي قصص
 الانبياء وعيدهم
- ١٣٨ واما النوع الثالث مكاثر الذم
 ينقل في آياته
 ١٤١ البحث الخامس قد دلت الصور
 ونقد الاجماع على انه مبهر الى ان كماله
 ١٤٢ البحث السادس الانبياء موصوفون
 عناية في مقتضى المجرة
 ١٤٦ البحث السابع الملائكة عباد الله تعالى
 وتمثل الملائكة وهم المعتزلة والفاضي
 والحليني يتوحدون
 ١٤٩ البحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى
 ١٥٢ البحث التاسع السحر اظهار امر خارق
 للعادة بمشرفة عمل بخصوص
 ١٥٣ الفصل الثاني في الماد وفيه مباحث
 البحث الاول يجوز اما ما معدوم خلافا للمعتزلة
 ١٥٥ البحث الذي في اختلاف السبل في الماد
 ١٥٨ البحث الثالث اختلف القائلون بصحة
 فنا الجسم
 ١٥٩ البحث الرابع واختلفوا في ان الجسم
 ايجاد بعد القضاء
 ١٦١ البحث الخامس الجنة في الدنيا
 الان
 ١٦٢ البحث السادس سؤال القبر وعذابه حق
 ١٦٣ البحث السابع سائر ما ورد في الكتاب والسنة
 من المحاسبة واهوالها
 ١٦٤ البحث الثامن ذهب المحققون من الحكماء
 الى ان ما ورد في السرع من تفاصيل
 احوال الجنة والنار
 ١٦٥ البحث التاسع الثواب فضل والعقوب
 عدل
 ١٦٧ البحث العاشر لا خلاف في مخلوق
 من يدخل الجنة في الجنة ولا في خروج الكافر
 هناك واعتقاد في النار
 ١٧ البحث الحادي عشر المؤمن اذا خلط
 الحسنات بالسيئات فعدنا في الجنة ولو بعد الار
 ١٧٢ البحث الثاني عشر اتفقت الامة على
 الاغوين الصغار مطلقا
 ١٧٥ البحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة
 لاهل الكبار

١٧٧ البحث الرابع عشر في التوبة

١٧٨ وهي واجبة على كل مسلم

١٨٠ البحث الخامس عشر قد اظهر

في كتاب السنة والاجماع على وجوب

الامر بالتطهر ووافي

عن المنكر

١٨١ الفصل التاسع في الاسماء والاحكام

ولي ابحاث البحث الاول الايمان في

الغنى انصد بقى

١٨٢ اثبات مقامات الاول انه فعل الصالحين

١٨٣ مقام الثاني ان الايمان في الشروع في العمل

١٨٤ غير معنى التصديق

١٨٥ ان السالك ان الاعمال في غير داحلة

في حقيقة الايمان

١٨٦ (خاتمة) صاحب التوبة عند المؤمنين

١٨٧ البحث الثاني في الاسلام الجمهور على

ان الاسلام والايمان واحد

١٨٨ البحث الثالث في ظاهر الكتاب والسنة

ان الايمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور

١٨٩ البحث الرابع المذهب صحة الانبياء

في الايمان

١٩٠ البحث الخامس الجمهور على وجوب

المقتل

١٩١ البحث السادس الكفر عدم الايمان

عنه شاي

١٩٧ البحث السابع في حكم مخالف الحق

عن اهل القبلة

١٩٨ البحث الثامن في حكم المؤمن والكافر

والفاسق

١٩٩ الفصل الرابع في الامامة وهي رياسة عامة

٢٠٠ وفيها بحث البحث الاول في نصب الامام

٢٠١ البحث الثاني التكليف والحريية والذكورة

٢٠٢ البحث الثالث في طريق بيوتها

٢٠٣ البحث الرابع الجمهور على انه صلى الله

تعالى عليه وسلم لم ينص على امام

٢٠٤ البحث الخامس الامام بعد رسول الله

ابوبكر رضي الله تعالى عنه

٢٠٥ ابحاث السبعة بوجوه

٢٠٦ واصر عمر رضي الله تعالى عنه

٢٠٧ وولي عثمان

٢٠٨ (خاتمة) ثم ان ابابكر امر عمر وفرض

الامر اليه

٢٠٩ البحث السادس الافاضلة بترتيب الخلافة

٢١٠ تمسكت السيد بقوله تعالى

٢١١ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء

سيدة نساء العالمين

٢١٢ البحث السابع اتفق اهل الحق على وجوب

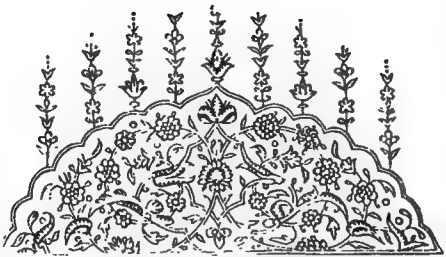
تقديم الصحابة

٢١٣ قد وردت الاحاديث الصحيحة في ظهور

امام من ولد فاطمة رضي الله عنها

هذا جدول الزئبق البرقي	جدول وزن المياه التي تخرج من الاناء مائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما	جدول وزن الفلزات والجواهر اذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من ال فون الاثمان جوني	جد	قال
الذهب	الفضة	الزئبق	الفضة	الذهب
١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠
١	١	١	١	١
٢	٢	٢	٢	٢
٣	٣	٣	٣	٣
٤	٤	٤	٤	٤
٥	٥	٥	٥	٥
٦	٦	٦	٦	٦
٧	٧	٧	٧	٧
٨	٨	٨	٨	٨
٩	٩	٩	٩	٩
١٠	١٠	١٠	١٠	١٠
١١	١١	١١	١١	١١
١٢	١٢	١٢	١٢	١٢
١٣	١٣	١٣	١٣	١٣
١٤	١٤	١٤	١٤	١٤
١٥	١٥	١٥	١٥	١٥
١٦	١٦	١٦	١٦	١٦
١٧	١٧	١٧	١٧	١٧
١٨	١٨	١٨	١٨	١٨
١٩	١٩	١٩	١٩	١٩
٢٠	٢٠	٢٠	٢٠	٢٠
٢١	٢١	٢١	٢١	٢١
٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢
٢٣	٢٣	٢٣	٢٣	٢٣
٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤
٢٥	٢٥	٢٥	٢٥	٢٥
٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦
٢٧	٢٧	٢٧	٢٧	٢٧
٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨
٢٩	٢٩	٢٩	٢٩	٢٩
٣٠	٣٠	٣٠	٣٠	٣٠
٣١	٣١	٣١	٣١	٣١
٣٢	٣٢	٣٢	٣٢	٣٢
٣٣	٣٣	٣٣	٣٣	٣٣
٣٤	٣٤	٣٤	٣٤	٣٤
٣٥	٣٥	٣٥	٣٥	٣٥
٣٦	٣٦	٣٦	٣٦	٣٦
٣٧	٣٧	٣٧	٣٧	٣٧
٣٨	٣٨	٣٨	٣٨	٣٨
٣٩	٣٩	٣٩	٣٩	٣٩
٤٠	٤٠	٤٠	٤٠	٤٠

وزن المياه التي تخرج بمائة مثقال الذهب نسة وغيرهما			جدول لوزان الفلزات والجرار اذا كانت الفلزات في حجمها المنقله في الذهب والجرار في حجم مائة مثقال زاليا فزت الاسمان حوتى			جدول لوزان الفلزات والجرار في الماء حين تكون مائه مثقال في الهواء		
الذوق	الطنوجا	النافيل	الذوق	الطنوجا	النافيل	الذوق	الطنوجا	النافيل
١	٢	١٠٠	٠	٠	٩٤	٢	٢	٢
٤	١	٥٤	١	٢	٢٠	١	٢	٢
٢	١	٧١	٢	٢	٩١	٢	٢	٣
٥	٠	٥٥	٢	٢	٩١	١	٢	٠
٢	٠	٤٦	٢	٢	٨٨	٤	٢	٠
١	١	٢٥	٢	٢	٨٨	٣	٢	٣
٤	٠	٢٥	٠	٠	٨٨	٢	٢	٠
٥	٢	٤٠	٣	٢	٨٧	٠	٢	٢
٦	٠	٣٨	٢	٢	٨٦	٢	٢	٠
٢	٢	١٠٠	٠	٠	٧٤	٤	٢	٢
٠	٠	٩٧	٣	٠	٧٤	٠	٠	٠
٢	٢	٩٠	٢	٢	٧٢	٠	٢	٢
٠	٠	٦٩	٢	٢	٦٣	٤	٢	٠
٠	٠	٦٩	٢	٥	٦٢	٥	٠	٠
٠	٠	٦٥	٢	٣	٦١	٣	٠	٠
٠	٠	٦٤	٢	٤	٦١	٠	٠	٠
٣	٠	٦٤	١	٢	٦٠	٢	٠	٠
٠	٠	٦٣	٣	٠	٦٠	٠	٠	٠



الحمد لله الذي من شرح المقاصد له تعالى رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله للجب الشافي بعد الفراغ من المعادن شرعى لئلا يترك الالكل فالكل والاصلد
 فالاصلد ولا يتعدى اصلد رتبة اصلد لا يوجد في المعدن وتقراب ما يوجد في الحيوان
 صار له في الحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذلك انه مواضع يقوم مقام الرحم والذكر
 كقعد الانفصال والزرع وفي لزور مواضع مفرقة بينها ولدان عدان وله عروق بها
 سمنوطا به يمد طوارى كناية عن لئسعر والطمر كاربوق والزهود وفسول ثمر الصبوع
 والاسار وله قوى خفية انما هي كالعادة وحواها ولتكميل المقدار كالبانية ولتخصيل
 النمل اقله البرع كالولادة (م) هذه العادة (م) لتخفق على انما قوة معارفة الصلابة
 والماسكة واليباض والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشربها بها نفس الباضعة
 نفس بادهها (م) من مجموع الارواح حاصل الفرق ان الباضعة هي التي تصرف فيما ردد على
 من حين الحمل الى ان تعدل له كمال استعداد لصبره (م) حرام من المتدى وهذا معنى احاطة العداد
 يلحق بغيره من المتدى والعادة هي التي تصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان يتبعه
 بالفضل وهذا معنى الباضعة الى مساهلة المتدى في تفسير الباضعة ان يرا هذا ما ظهر بالقوة
 في لحم والخرزوم (م) يعرف كيف كثير الطعام الى الكيلوس اوقى الجوهر كثير الكيلوس
 الى الدم والدم الى اللحم وفي دهر العادة اريد بالعداء ما هو بلاء من اعى حين ما يصير حراً
 من المعدن والاصلد ليعرف في الجوهر ومعنى المثل كالة المثلثة في الجوهر والابون والقوام والصورق
 ثمهاهاة انما احد ايمان وجود هذه القوى وثانيها بيان دهرها اما الاول فيدل على وجود
 الباضعة المدة حركة العداء من الغم البها حركة صاعده كفاي للهبام والاسان المعلق وحيدها بها
 قدسرة لكواها على خلاف الطبع وعدم الشهور من المصير اعى الداء وبس القسرة امر من خارج
 القعدة بانه لا رادة من الحيوان لوجوده حيث لا الرادة بل مع اراة المم كاذ كان في البلاء
 شمره اعظم مثلاً لصقل القلب الى المدة فطر شوقها له وان كنت تريد حراجه من الغم وايضا فقدرى
 المدة منذ شدة شوقها الى الطعام فصد وتجدد وبظهر ذلك مداني الحيوان للواسع الغم

القصير

هـ لما شئت الباضعة في رتبة اصلد
 شئت الحيوان ثانياً يرى بعض
 الاعضاء وقوى بعض
 الاعضاء وتتم لها اتصال المدة
 ويصل الى الشافي بها يقتضيه
 النفع وليس قى لطيفة من

وحيث انما في المدة المشاكلة
 وتخصاً ارفع قوى المدة المدة
 الماء كذا الحيوان رتبا جميعها
 التي تلي المدة الى ما يلحق بغيره
 والذلة لما لا حاجة اليه هذه الامور
 والشكل ليست المدة لتمام الارادة
 ولا طلبة لتوحيها على خلاف الطبع على
 قسرة وليس لها امر او اراء المدة
 اذ قد فتح مدونها ولا امر من خارج
 وهو المدة فبين ان يكون قى في شق

خ

القصور الرقبية كما تنحاح فتمين كونهما بقوة من المدة وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست
ارادية اما من الغذاء فطعم مشوق ومن المضي فلو قوهها فلا رادته فخي على له اراد بالارادية
ما ينسب الى الارادة على ما بين الواقعة بل ارادة الحرك والتابعة لارادة الضرب للتمتين باحصر
عبارة ويبدل على وجودها في الرحم انما اذا كان خاليا عن اغضول بعيد لهده الجائع يشتد شوقه
الى المني حتى يحس الجماع به فيجب الاحليل الى داخل جذب المحبسة الدم وفي باقي الاعضاء
ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء لسوداء ثم يندك واحد ما يتجزى صا حو يتصل بالعضو
مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جوع الاعضاء ولا يتصور ذلك الانما فيها من
الخواص وبديل على وجودها كما ان الغذاء وان كان في غاية الرقة واليسار يبقى في المدة
الى الانهضام والتي مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكما الدم في سائر
الاعضاء وعلى وجود الدامعة المتجددة المدة عدائي ودفع ما فيها من كرك في فرق يوجب بحس
تتزعزعها وبحركة الاحشاء تنهالها وكذا الامعاء عدد دفع ما فيها بالاسهال والرح عدد دفع
الجين وما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم لو ارد عليها فمخو طبعه من الاخلال فلو لم يكن فيها
ما دفعه عبر اللام لم يحصل الانتفاخ على ما ينبغي ويبدل على لها عند تمدد في امددة وطهر رطام
المخروقة في الاحشاء ثم تمام الانسداد ثم تبدل الصورة في صورة حلاط واما الثاني وهو ياتر قمار
هذه اخرى هي على ما تقرر عدمهم من اسبلة صدور الافعال المتخلفة عن قوة واحدة
طبيعية وهذا ترى بعض الاعضاء ضريبة ما في بعض هذه الافعال وقربا في في في والاشي اليه
لا يدل على عدم القوى بالذات لغيره يكون لاداة في عاملا في اختلاف الآلات واستعدادات
(فان ونحو ذلك) يعني ان اية واحدة ولا سكة والاصعة والامعة في كل عضولها به تفرق الغذاء
الى الانتفاء المخر الى الافعال المسببة في القوى الاربع وقد تضاعف بعض الانتفاء
اخرى التي هي آلات الغذاء كالبعدة ما فيها جادة للغذاء من النعم وما سكة في فيها ومعمرة
الى ما يصلح ان يصير دما في الكرا فمدة فمخدرات الى الامعاء ثم جادة للدم الى نصير غذاء
لحمه المدة كسائر الاعضاء وما سكة في ريشه بر الى سكة في جوفه المدة وما سكة في فضل
ذلك وما سكة في مخالفة ذلك من غير اللام وكما الكبد والعروق (قل ولا حصر لمراتب
الاهم) يعني ان لاهم من ابتداء المضي في حين نصير حر اس العضو يحرص له في كل آتته
وسمالة من عر ان يكون ذلك محصورا في عه فاداهم بطورا الى اعضائه الى
والعضو المضي والى نلهوا الثيرت في البعدة فتا لاهم عهم الغذاء امان لا يلزمه حاجة
ولك هو الذي يتغير الى ان يصير كليا وهو عضو المدة وسد في اهم لو ارد
صورته فلان يلزم من كل ذلك تسع حصول الصورة المصوية وهو الهمم كز لم ويكون في
هصول اولايته حصول الصورة المصوية فلما ار ليه حصول التشبه بها في الاربع وبها
هو الذي يصير رطوبه ناية وهو ان يكون في اروق ولوليه ذلك وهو الذي به يصير حلاط
و يكون هذا في الكبد ويستعمل على كرواده الهمم المدي في اهم بان لحظة للمصوعة تعمل
في اصاح الدمايل مالا تعمل المدفوعة الدالوا نالها او اطو حة فيه وبان ما في من لطعام
بين الانسان وغيره وتنف راجته ونصيره كيفية بل كيفية علم العلم والسبب في ذلك ان سطح النعم
متصل بسطح المدة بل كانهما سطح واحد سهلة في التفرع ولذلك يعمل ما في النعم
والمدة هضما واحدا لا يوجب في بعض الاوهام من ان اول العضو في النعم والثاني
في المدة والثالث في الكبد والاربع في العروق حط الماهو العمة والعابية في الهمم اعني التعبير
الى جوفه الضرع من درجة الاصا ولا جعل الهمم الكبدى واحدا مع ابتداءه في المسارقا

في كل عضو أو رتبة أعضاء
في الجسم من

الانسان استعمله ايضا فلما الى الامم
ولجميع القديسات اولها المودة
ابتداءه ما عن انتم تم الكليد تم في الحق
تم في الامم فان القديس في
المدة وجه استعيا باء الكليد
في الحق في الحق في الحق
الامم. ومن ذهب الى الكليد
من الحق ما اوصافا
تم

أضيق المروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين العصبين وبين أواخر المعدة وجيع الأضداد
وليس أما اتحاد بالكبد فلاه لا يظهر فيها الطيف الكليوس المجهب إليها تغير بمده
وحالة معتبرة عن الكليوسية التي حصلت في المعدة والخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل من
هذه الهضمون فضل تدفع ضرورته أن الهاضمة لا يمكنها الحالة جميع ما يرد إليها من الغذاء ما أكثره
وأما من اجزائه ما لا يصلح أن يصير جزءاً من المنفذ في هضم الأول له فضل كثير لأنه
يعمل في الغذاء وهو باق على طبيعته وأجزائه الصالحة وعبر الصالحة وعلى كثرته الواردة على
المعدة باختيار من الحيوان سيما الإنسان المنقهر باعتدال مزاجه إلى تنوع الأغذية وتغييرها
بالتركيب وعدمه لا ينجرد انجذاب طبيعي للناسخ وحده كافي باقي الهضمون وكافي شهية
النبت فلذا احتاج إلى منفذ يسع كثرة العضلات وهو المخرج را هضم الثاني تكون غلظه
خلطية لطيفة لأن الغذاء يرد إليه يجذب طبيعي ومن منافذ ضيقة جداً فيخرج أكثرها بالبول
والباقى من طريق الطحال والمرارة وأما الهضم الثالث والرابع فادفع فضولهما أما
أن يكون خروجاً طبيعياً أو لا ثاني أما أن يكون باقياً على خلطيته من غير تصرف للهضم الثالث
كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بالزفاف وغيره وأما أن يكون قد استعمل استغناء غير ثامة
كالصديد والقح أو ثامة على الحالة تصلح للتغذية كالتلصص الخارج في البول في حالة الكحة
بما كانت لقوة لمضغنة أو لا كالمعدة الخارجة من الأورام المعوية ولأول وهو ما يكون خروجاً طبيعياً
أما أن يجمع إلى منفعة الانتعاش منفعة أخرى أو لا الأول أما أن يكون تلك المنفعة توليد جسم
متصل بالبدن من جنس الأعضاء وهو مادة الطفر أو لا وهو مادة الشعر أو غير متصل وهو مادة
الولادة التي أو يكون غير توليد جسم آخر وحيد فذلك المنفعة قد تنافي ما في كالودي الحافظ
لرطوبة التي السهل لخروجه وقد يشد في حال تكربه كالطبع أحوال خروجه كالرطوبة
التي حصة الولادة أو بعد ذلك كالألبن وقد لا تنافي بينهما وذلك ما يدفع ضرر شئ يخرج من البدن
كالودي الكاسر بلصاً بته لحدّة البول أو دخل به كوسخ الأذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها
الذباب ونحوه وأما لدفع ضرر شئ كالآفة الممي على الكلام بترطيه اللسان واللسان
ما لا يجمع إلى منفعة الانتعاش منفعة أخرى أما أن يتكون منه جسم آخر مفصل كإدّة
أو غير مفصل كإدّة الحصى وأما أن لا يتكون وهو أما أن لا يكون محسوساً كالحجار الفحل
محسوساً أحياناً كوسخ الدن كما كان من فضل عدله فانه لا يتيسر إلا أن يجمع أو دافعاً وخروجه
لأن من معد محسوس كالطحاط أو غير محسوس كالمرق (قال نصير إلى اخلاط الأربعة) يعني
لحم والده فراه السوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الجوان سواء كان صحيحاً أو مريضاً
مصححاً لطبا لثني كالأعرة وهو الصفراء أو لثني كالرسوب وهو السوداء أو لثني كالباض
من وهو اللثمة وما هدا اللثمة فهو الدم وقد يقال أن الكلبوس إذا انطرح فإن كان معدلاً لالدم
أن كان فاصراً فاللثمة والسوداء وإن كان مفرطاً فالصفراء وإيضاً فان الاخلاط تكون
من الاغذية المركبة من الاسطغيات الأربع محسوسة بقلية قوة واحدة أو حادتها بها يوجد خلط حاد
وإيضاً الغذاء شديد بالمغنى وإن في البدن عضو بارداً يابساً كالعظم وبارداً رطباً كالدماغ
وحاراً رطباً كالأكبد وحاراً يابساً كالغالب فيجب أن تكون الاخلاط كذلك إذ تنشئ كل عضو
بما يناسبه هذا الحق أن النشأ بالمعقبة هو الدم وما في الاخلاط كالبازر بالصحة ولهذا كان
أفضل الاخلاط وأصلها راجز قواماً والذهاطها وقصروا الخلط بانه جسم رطب
سيال يستحيل عليه الصلابة أو دوا حترز بالرطب أي سهل القبول لا تشكل عند عدم مانع
من خلطه عن مثل الغلظ والعضروف وبالسبب إلى أي ماس شانه أن يرسطه اجزاء مفصلة بالطبع

٢ - هم مدم في الفروقه وتبينها
يليق لكل عضو ووضعه عليه من
فوهات الدم والأكبد

حيث لا مانع من مثل اللحم والنعم ان قلنا يكثرهما رطوبتين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر
بحرارة البدن وتصرف المسألة بمرئنة التعديبة بالانقباض في الرق استحصال المادى الهوا
وقليشال استحلال الماء الحار الى الباردة بل يرداويه احتز عن الكلبوس يستعمل اليه الغذاء
اولا في كفيته والاد بالعداء ما هو المتصرف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن
يفتدوه واحتز بقيد الاولى عن الرطوبات الثانية وعن المتى فالغذاء انما يستعمل اليها
بمد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالم من المتولد في
بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان اعداء يستعمل
اليه الا ان لا يخاف في امثال اللحم والمظم وجعم ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر
الربط والسبيل ان يكون مستدركا بل غلا بالانكاس ان يخرج اليه الجوى والسوداء الرعادية
انها غير سائلة بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمسانع ليس بقادر صنف
حال في شيمه (٤) اي يصير ما يليق بالمعضو رشح عليه شبهة في المراح والقوام واللون والاتصاف
عن صيرورة جزء من العضو على النسبة الطبيعية من عيران بنى مقبر" انه مرقع لا في الاستحالة
النسي فان ذلك اختلال بفعل الاتصاف كما ان العرس والبهق اختلال بالنسبة في اللون
وما اندول فاختلال في تفصيل جوهر اعداء ومن الاختلال بالفعل ما وقع في المواقف
ان الاستحالة الجوى اختلال بالقوام والذبول اختلال بالاتصاف ولا يرى كيف يقع مثله
لمثله واعلم انه اذا لم يكتل القوام فهو رطوبية رذنية طلبة عد التصفت بالعضو وادعت
واستحالت اليه من جهة المراح لكن لفرض عدها بالانفة لم تصل بمد ولم يحصل
لها قوام العضو واعرض بها حيث لا تكون على منح العضو مسافها من ريادة مائة
لا يد من تحللها ورد بان يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا تغل المسألة بل بمجرد
الانقسام كاللحم ثلث من سفن الدم ويعفده الحر ولحمهم من مائته ودرميته ويعفده البرد
(٥) قال والمشكلة المترة بين اغذاء والمعدى (٦) فيه اسارة الى امرين احدهما ان الغذاء
قد يطبق على ما هو اقل اعنى الجسم الذى ورد على البدن واستحال الى الصورة المصوية
وصارت جراثيمه شبهة لكان يحصل له القوام التام الذى للعضو لقطع باه لا يقال للاجر
الكاملة من العضو اعداء له وقد يطبق على ما هو بالقوة العديدة اعنى الجسم الذى
من ساه امد ورد على البدن وانقل من حرارته ان يستعمل الى الغذاء بالفعل كاللحم
واللحم او اقرية اعنى الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط ويغف
الرطوبتان الثانية اعنى التي تستعمل اليها الاخلاط وتطلق على الكلبوس منه فعضو وانما
ان المراد بالمشكلة في قولهم حفظ الصحة تكون بالمشاكل كما ان علاج المريض يكون بالعضو
موافقة مراح اعداء حين ما هو غذاء بالفعل لمراح المتدى حتى ارعداء صاحب المراح
يدنى ان يكون باردا بحسب ان تصرف فيه طمته فصار غذاء بالفعل استعمال من البرد
حارا مشاكلا لجوهره لانه لا يكون حارا مثل مراحه والا صار غذاءهم احمر يبنى واسمه
وربما صار من قبيل الادوية بل السجوم وكذا غذاء بارد المراح يذى ان يكون حارا يصير عند
الهضم في بنية البارد باردا منه وبهذا يدفع الاعتراض اليه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لازم
ان يكون غذاء من هو حار المراح جدا بالمشاكل مثل العسل والقلل وبارد المراح بالبردات
وبطالة طاهر (قال ومنها ٦) ومن القوى الطبيعية السامة وهي التي تزيد في اقطار الجسم
اعنى الطول والمرض والعنى على تناسب الطبيعى بما تدخل في اجزائه من الغذاء فخرج ما يندى
السم لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورد لانه لا يكون على تناسب الطبيعى اي
النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والخلل لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل

العضو هو ما يرد على البدن

من

في حفظ الصحة
ما يصير جزء من الغذاء اعداء
بالعضو اعداء لانه لا يكون على
في القرب والبعيد

في حفظ الصحة
ما يصير جزء من الغذاء اعداء
بالعضو اعداء لانه لا يكون على
في القرب والبعيد

بإسقاط جرمه وأما الغضنل بمعنى الانتفاش اعني مداخلة الاجزاء الهوائية فلم يتناول الجفص
اعني القوة الطبيعية لما يمدمخرج فيقيد الغذاء نظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء النفس
والاكثرين على ان قيد مداخلة الغذاء في اجزاء الجسم ينفرح الجسم ايضا لا يدخل في جوفه
الاعضاء الاصلية المتولدة من التي بل في الاغضاء المتولدة من الدم ومائته كالدم والشحم
والعصن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار ينفرح الزادات الصناعية كما اذا احنت شحنة
وشكلتها بشكل فاك متى قصت من طولها زدت في عرضها كلام قليل الجسدي لان الكلام
في القوى الطبيعية وان تكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء في ذلك اذا ضمنت ورجعت
بالشحنة قدرها آخر من السمع حصلت الزيادة في الاقطار وانما قدسنا في المن قيد المداخلة نظرا
الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق التسمية على القوة بالنظر
الى الوضع القوي من قبل سبل معمم على لفظ اسم المفعول وذلك لان عملها انما هو الاغناء والناسج
انما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يحصل القو وليست في الجسم الاصل ولا لواردة لانه كلامه
على حاله فانه كل منهما كما قال وانما اضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل واحد
وهذا المجموع لم يكن في ذلك صغائر عظم فاذن ليس ههنا جسم لم واجب مع انه
الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة السالبة تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل في
المسام الاجزاء الدائبة ولا يلزمه الا لام لان ذلك انما هو في التفرق الغير الطبيعي وبالجملة
معنى العوض ضرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق للتفصيص كان الذي هو ذلك الجسم الذي
ورد عليه الغذاء وهو قول لاضر الجسم الاصل ثم الحاصل بالتعديدية ولتة وهكذا ان الى يبلغ
كمال الشئ قوله وقد يدل سارة الى ما ذكره الامام من ان حل السالبة اراد الغذاء الى
العضو وثبت به في الوصف كانه ذية الان السالبة عمل هذه الاعمال بحيث يكون الزاد
مساويا للحاصل والسالبة تعمل زيد من العمل ولا شك ان القادر على الشئ قادر على مثله
والحره الزيد مثله لالاصل فاذا قويت اما ذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزيد
وتكون هي السالبة الا انها في الاتداء تكون قوية على اراد بدل الاصل وتزيد مصالدة القوة
على العمل وكثرة المادة اعني رطوبة وفي الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود
الامر الى الفصل لضعف في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو واعترض بان التعديدية
مفعول مختلص فلا يستدعي الى مدا واحد حتى ان امر الحدية بها كالمدا بدل
والاصناف اسدوه الى قوى ثب وهذا ما قال في السفسف ان شان المادنة ان تفرق
بوسم الغذاء مقرر عنده وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء واما
الامر فليس جلنا من لندن من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة في جهة اخرى فتصلقه بذلك
جهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بان ذلك ان المادنة اذا تفرقت وقوى فعلها
ان ما يورده كبر بما يتخلل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة طساعة بتسعين ولا
زيد في الطول زيادة يمتد بها واما زيادة في الطول اكثر كثر مما زيد في العرض (قال ولهذا
لسا دي الصفح ٩) اساره لما ذكرنا في ضرورة الموت من جهة القوة اغاغبة وفسروا الموت
بتعطل القوى عن الاطفال لانفسه الحرارة العريضة التي هي اكثها فان كان ذلك لانتهاء
الرطوبة العريضة الى حد لا يفي ما يقوم بها من الحرارة العريضة بل القوى واصالها موت
طبيعي ولا في غير طبيعي وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة العريضة اسبابا ضرورية فيكون ضروريا
فيكون انفسه الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل اقوى ضروريا لبطلان اكثها
وتلك الاسباب مثلا تنساق الهواء المحيط للرطوبة من الخارح ومعاونة الحرارة العريضة

٤٦ - وقلة الرطوبة الى العجز عن الغذاء
المدخل الى الجسم

مقرب

من الداخل ومصادرة الحركات البدنية والفلسفية الضرورية في ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المحلات بإيراد البدل دائما لما سبق من تنامي القوى الجسمانية في ان هناك اسرا آخر يدين على افضله الحرارة الفريزية بطريق العمر لتأسيسه في الكم وبطريق القمر لصادته في الكيف وهو ما يستول من الرطوبة في الفريزية الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولوفرنا فعل الخافضة اعني ايراد البدل دائما عزمته فليس الفصل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما له. واما الموقر اعني المحلات المذكورة في متأثر واحد هو الرطوبة المريرة فابلل لا يقاومه جبال الصلابة بشأى الامر الى اتناء الفصل للرطوبة بل لوفرنا الدل دائما على مقدار الفصل فلاحا، في ته لايقاومه اقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الفريزية تجمعت وتضيق في اوعية لعناء في اوعية التي تحرق لرحم. والدل لا ينصير الا في الاول فيكون ايماده بدلا منها كما يراى للمادى الدفى في السراج (قالوهها المولدة) وهى حوتهاها تفصيل البدو تفصيله الى اجزاء مختلفة وميثا ساسة وذلك بان تفرج راس من الفضة بعد الهضم التام ليصير مدا لتغنى آخر من نوع المعنى اوجبه ثم عصل ما فيهم الكيفيات المراجعة فتمزجها فترجى ان يحسب عضو عضو ثم تبسبه بعد الاستحالة الصور والقوى والاعراض المخصصة الى نوع الذى اعصل عند الدلو اوجبه كما في القل والمحتقن على ان هذه الافصال مسددة الى قوى ثلث ينوا حيا على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي تجعد الدم الى الازدين وتصرفه في الى ان يصير مياوهي لاصطراق الازدين وتغنى باسم المحصلة والثانية التي تصرف في التي تفصل كيف انها المزاجية وتفرجها برمجيت بحسب عضو عضو فتعين مثلا لعصب مزاجيا خاصا وللشريان مزاجيا خاصا وللعظم مزاجيا خاصا بالجملة تعد مواد الاعضاء وتغنى هذه باسم المفصلة والميرة لتولى غير ارض الميرة التي هي من جملة له ذبذبة هي التي تعد له المواد الزود على البدل الى مشاكلة اعصلا ما بها انما تكون من تصرف الميرة الاولى وحلول البدل باعصلا والماء التي تبيد غير الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واضنا ومنعها عن بعض وكيفية باه وسار ما على شهايات مقاديرها والجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة في كبل ووداد اعضا وهذه تغنى باسم الصورة ومعلمها التي كالغصاة وفصلها فاما كون في ارحم وكلام تقوم مقدود في ان المولدة اسم للقوى الثلاث جبال او المعصاة وحدها اولها والمفصلة مده والاول هو المهور من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في العادية والاضامة والوانة من غير تعرض للمصا ولذا قال السراج للاشارات ان الموانة الخلل تغنى الى وعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعا محصاة ومفصلة فاراد بالمولدة اولها المصورة لحاظ النوع لاسم الافلام وثانيا المصورة لاه وجهه التصور ليكون احصى بل كلام الشفاء صريح فلياذ كرنا انه قال المولدة قوة تاخذ من الجسم ادى هي فيه جرأ هوشيه باقوة فتعقل فيه با استعداد اجسام اخرى تشبهه من الطليق والترحيم ما يصير شيها بمفصل وقال للمولدة صلان احدهما تخليق البدن وتشكيله وتطبيعته والثاني افادة اجزائه في الانحلال الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والحشونة والاماسة وما يعل ذلك مشفر فتمت قدرة التفرغ المعروفة مرشدا. والثاني اعني كون المولدة للمحصاة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما مثل ان سببا ان القوة المولدة بتفهمها القوتان اللتان احدهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعني كونها اسمنا لاسم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان القوة المصورة لبقا النوع تغنى الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة قوتها نوع يولد التي في الذكر والاني يورع عصل القوى التي في التي في غيرهما فترجى ان يحسب عضو عضو (قال ونهها بعضهم ٩) اشارة الى ما ذكره الامام

من أجل من الفقراء والمحتاجين
من آخرون نحم القديس
الذي انقضى الى ارضه في سنة 9
وكانها الحيات التي لها العيون لا
تفعل والجورح ان الولادة
الى حصول المادة وتصلبها
وتحصل الحيات قوة اخرى
هي مصورة سنن

واختاره من الحكماء لما خزن وهو ان العقل قاطع باستماع صدور هذه الاعمال المختلفة والتزيات
 الجسمية البذلة على غاية القدرة والحكمة على قوتها بطه ليس لها شعور اصلا مع انها على في جسم
 منسبلة الاجرام ومثابة الامتزاج على اختلاف اراين اذ عدا رسا وحر والى كالكل في الاسم والحلمين
 غير اختلاف في الحقيقة لكونه مفصلا عن الاثير فقطوعه باقراط احرا والى مختلفة بالغايق مقارة
 في نفس الامر اذ يخرج من الجسم جرسه مومس العظم جرسه مومس وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها
 غير متماثلة في الحس وعداسي تشبه الامتزاج ولكل من الفريقين احتمالات مذكورة في موضعها
 فملى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من قبل المصورة في الملى هو الكرة على ما هو شأن
 فعل القوة الغير الشاعرة في الماء المشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضغوطة
 بعضها الى بعض وان لا يثق وضع الاعضاء وتربدها على نسبة واحدة لكون الملى رطوبة
 ساللة لا يحفظ الرصع والترتيب فلا قبل انما يتبع اختلاف آثار القوة العديدة الشاعرة في المادة
 الواحدة لولا تعد القوة المفصلة فيها بغير اجزاء واختلاف مواد الاعضاء قسا فبعد الكلام
 الى القوة المدمعة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الواسطة والآلات لا الفواعل والمؤثرات
 والمؤثرات انما هو خاتمة ما القادر المختار الفعال لما يشاء فتداندت والى بقى سبيل الى ثبات القوى
 والحاصل ان ما يدرك علم المتشريح من الصور والكيفيات والاضواء في بدن الانسان
 يسع ان يحصل فعل القوة المصورة في مادة الملى امان من جهة الفاعل فلكونه عدو من الشعور
 واما من جهة الفاعل فلكونه متشابهة وقديما من الاول باله استنادا وانما يتبع لوانه يكن ذلك
 بادن حلقها بمعنى اى حلقها لذلك ولوجدها كذلك وعلى الثاني لوله لولم ساطعة القوة المصورة
 وتشابه اجزاء الملى فلا حقا في انه من اجسام مختلفة طابع وحده لا يلزم ان يكون الحيوان
 مكررة او كرا اذ لا يلزم ان يكون فعل اقوى في المركب فعلا في واحد واحد من الاجزاء قال
 واما الاعتراض في قد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يحيطون بالولة والمصورة وغيرها
 قوى النفس والآلات والى حادثة بعد حدوث المزاج وتمايم صور الاعضاء ما حول
 بساد صور الاعضاء الى المصورة قول حدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها ففسها من غير
 عمل ايها وهو باطل وجوبه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة
 جازة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المذاهب ان ذلك انما يرد لوجعلت المصورة من قوى
 الطقة للولود والى جعلت من ذى نفس الماية المصورة بالذات لنفسه انما طقة
 رأى بعض اومن قوى النفس الطقة للام ولا اشكال الان كلامهم مضطرب في ذلك
 بصره اضطرابهم في ان السامع لا يجره البدن هل هو الحاسط لها ام لا وفيه بعض
 ودام غيرها فذكر الامام ان السامع لا يجره البدن من الوادين ثمة ببق ذلك المزاج
 تدبر من الام الى ان يستدلة ول نفس ثمة انها تصير بعد حد ونها حاسطة له وجامعة
 ما والى اجزاء بطريق ايراد القاء ونقل عن ابن سينا ان السامع لا يجره البدن من الوادين
 والحاسط لذلك الاحتجاج والاعاوة المصورة لذلك البدن ثم بعد ذلك الطقة وذلك القوة ليست
 واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات الختلفة لمادة الجانين
 وذكر في الشفاء النفس التي لكل حيوان هي حاسة اسطقسات بدنه ومؤلفتها ومركبها
 على نحو يصلح معه ان يكون بها ما لها وهي حافظة لهذا البدن في النقسام الذي ينشأ
 والا شى بمنتهى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشراة وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة
 الجدية اجزاء غريبة ثم تجعلها خلطا وتفردها بالقوة المولدة مادة الملى وتجعلها مستعدة
 لقول قوة من سائر اعداد المادة لتصورتها انسا ما تصير تلك القوة مينا وتلك القوة تكون

ان في بعض الآلات لها وخادم
 فتتبع عددتها قبل النفس فتتبعها
 خاتمة ما يتبعه لوجعل النفس
 حادثة عند البدن (المصورة من ذى)
 نفس المادية الفاعلة مادية ذلك
 على اضطرارهم في ذلك اضطرارهم
 في ان السامع لا يجره البدن
 كما ذكر الامام ان السامع لا يجره
 بدنه النفس نفس الابوين ثم يتبع
 المزاج في تدبر نفس الامم في ذلك
 كحدث نفس تكون في الطقة له
 ما يجره لاشراة اجزاء ونقل ابن
 سينا ان السامع ليس بالابوين والآلة
 لا احتاج الى القوة المصورة لذلك
 البدن ثم بعد ذلك الطقة وهو في
 الشفاء بان السامع لا يجره البدن
 من الوادين ثمة ببق ذلك المزاج
 تدبر من الام الى ان يستدلة ول نفس
 ثمة انها تصير بعد حد ونها حاسطة
 له وجامعة ما والى اجزاء بطريق
 ايراد القاء ونقل عن ابن سينا ان
 السامع لا يجره البدن من الوادين
 والحاسط لذلك الاحتجاج والاعاوة
 المصورة لذلك البدن ثم بعد ذلك
 الطقة وذلك القوة ليست واحدة
 في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة
 بحسب الاستعدادات الختلفة لمادة
 الجانين وذكر في الشفاء النفس التي
 لكل حيوان هي حاسة اسطقسات
 بدنه ومؤلفتها ومركبها على نحو
 يصلح معه ان يكون بها ما لها وهي
 حافظة لهذا البدن في النقسام الذي
 ينشأ والا شى بمنتهى قواعدهم ما
 ذكر في شرح الاشراة وهو ان نفس
 الابوين تجمع بالقوة الجدية اجزاء
 غريبة ثم تجعلها خلطا وتفردها
 بالقوة المولدة مادة الملى وتجعلها
 مستعدة لقول قوة من سائر اعداد
 المادة لتصورتها انسا ما تصير تلك
 القوة مينا وتلك القوة تكون

البراهن سبحانه وأشار الى دلالتها على كونه قادرا حكما وصانعا قديما والسلامة ايضا لما رجعوا
الى الفطرة السليمة من رجوا بل هذه القوى القاطنة تلك بذن خالقها القدير وموجد ها
الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا انما في التغذية والتوليد من المركبات
الى الجبهات المختلفة ومن الصلقات ومن التشكلات لا يصح بدون الادراك وان هذا الادراك
ليس انفس الانسانية فان هذا لا يصلح دائما في البدن والنفس غائبة عنها ونفس حد سا
وجبا للحيوان ان الحيوانات الالهية ايضا لا تدرك افعال هذه القوى في ابدانها فان هذا هو ادراك
اموجود آخر له اعتبار بهذه الاوضاع (قال خاتمة) لا خلاف في ان انسانيات ليس بمحيوان
لان المراد به ما علم فيه تحقق النفس والحركة وانما الخلاف في حيزه فقول هو حي لان الحيوية
صفة هي مبدأ التغذية والتجديد وقيل لا اذا لم يكن صفة هي مبدأ النفس والحركة الارادية
واعترض باننا لا نفهم انتفاء ذلك في النباتات غاية الامر اننا لم نتحقق فيه ومنهم من ادعى
تحققه فيه مستهدا بالامارات على ماسبق ومنهم من باغ في اتصافه بالادراك حتى ثبت له
ادراك الكليات وهو المعنى بالمثل زعمانه ان ما يسهل من اجل اننا انما انفس الى بعض المذكور
دون البعض وبمثل عروقه الى الصور الذي فيه الماء ونفخها في مسودها من الجدار
المجاور لا يتأني بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدام الحكماء (قال المصنف في السالكين) لا خلاف
في استنكاف القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بحمد الفهم دون الحقيقة لقطع
بالاعية الحيوان ليس له النوع العادية كات بل صرح ان سببا في غايته كل عضو خالفها بنوع فاذية
عضو آخر ثم الحيوان ينقسم قوى اخرى مدركة وبحركة تسمى حساسة نسبة الى النفس الحيوانية
اولا انفس الاطقة كونهما في لسان اكل منها في ما من الحيوانات وذلك لان الحيوان زيادة
اعتدله قد ينقسم غايته ويلايه ويأبصر ويتأني فاحتاج الى طلب الساع وهرب من الضار وذلك
بأدراكه ما واقف ار على الحركة الى السائق ومن الضار بخلاف النبات فله ليس في ذلك
الاعتدال ولو كان حاله من كونه موضع لا يمكنه التحرك من شيء الى شيء ويكون قوة الادراك والحس
منه ضاعفان وما يكون صائرا ثم كلامهم متروك في باب القوى الحسية جنس للدراسة والحركة
منزلة النفس وكذا في انفسهم كل واحد الى ماله من الاقسام بل في جميع اقسام الواقعة في باب
ذلك لان معرفة الاجسام والفصول يتغير لادانيات والعرضيات فسيمة جدا في الحقائق
اعيان وكيف لا يعرف الا بالجهة لا تارة ولا يعقل الا بحسب الاصناف والاصناف
مدانك برى آخر (قال وقد بينت) انني انما اطلقه بشيئين احرم الذي يسمونها
بعض ويحلو بهما سر قوى الحسية حيث صرنا بها بقوة التي اذا حصلت في الاهضاء
والنفس والحركة وافعال الحيوية تكمل العدا بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان
هنا الانسلاط ضد النفس والامرح والاضاض ضد الحروف والقوى وسدائون على ذلك
من العضو العلوي او الدليل قوة تمنع على الحياة وتمنع النفس والصداء ويست هي
وة النفس والحركة اعمد ها في المعلول والوقوة التغذية لعقد ها في الدليل فهي التي تسميها
اقوة الحيوانية وعرض عليه من وجهين احدهما ان لا يتم انتفاء قوة النفس والحركة في العلول
وقوة غيبية في الدليل بل وان توجد لفترة ولا يتربط عليها القفل لمعشر او وجود مانع فان
قيل لو اتى الشرط او وجد المانع لم ترش حنة الحياة فليس يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع
اختصاص بعض الافعال دون البعض ما قيل القوة الواحدة لا تكون بدلا الا لغير واحد قلنا
فان حاشا في ما ذكر من المنع والحوادث ان العلاقة متروكة بانشاء القوتين في المعلول والذليل
وتأنيها ان الحاصل يجوز ان يكون المراح الحاصل او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام

١٨ - ان ثبت كانه ليس بمحيوان ليس
فمن الحيوة صفة تشق النفس
الحركة الارادية ومنهم من جعل
العصر في الغذاء حيزه فانه
حيوان يتنفس من مانع يحصل للنبات
من النفس عقله

١٩ - ان النفس الحيوانية لا زيادة اشياء
لقوى تسمى اسما به حيوانية
حيوانية كانه او بحركة
من

٢٠ - قوة اخرى هي سواها تسمى
باسم القوة الحيوانية فانه
في النفس المنع والذليل
من

٣. بعضهم الظلمات . وبعضهم الباطن
النصير في

٧. خمسة تعدد المتعادين في الموضات
فان من الحركة والبرودة والحرارة
من المتضاد غير الذي بين الرطوبة
والجفاف مثلا فيضاد المتضاد والبرودة
تتم

والطصال والكثرة معينان لا يفيد لذع وكثرة فانها دائمة الحركة فتتألم باسحاكك بعضها
بعض يمرلدا لا يمتزجة للحادة ومصب ومصلد للوا دقيأذى بذلك وكأعظام فانها اساس البدن
ودوامه الحركات بمعنى انها تجعل الحركات تشد بجعل اعضاءها اقوى فلما حسنت ثلثت بالاضط
والمراتجة وبما يرد عليها من المصا كات (قال وانهم) اي القوة الالامية ببعضهم لافلكيات
زعمهم انها من قوا يع الحيوة وللانلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها
شعور واس بالضرورة والقول بانها انما تكون يجذب الملايم ودفع المنا في فكون وجودها في
الفلك المتبع عليه الاكون والفساد معطلا مردو . بان ذلك انما هو في الارضيات واما في السمكيات
فيحوز ان توجد لمرض آخر كدندنها بالالامسة والاضططك والجواب منع كونها من لوازم
الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الالامسة للمصريات بناء على ان
الارض تنهرب من الطور الى السفلى على نهج واحد والبار بالمعكس وذلك ببدل على شعورها
بالملايم وغير الملايم في غاية الضعف (قال وقال الباقون) انما هو على ان الالامسة قوة
واحدة بها تحرك جميع الموضات كسائر الحواس فان اختلاف المدرات لا يوجب اختلاف
الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مصاديها وذلك في سبب في المتساوي ان اكثر المحصلين
على ان الحس قوى كثيرة بل قوا اربع وقال في الشفاء يشبه ان تكون الالامسة عند قوم لا واما
اخبارنا جنسا لقوى اربع اوفوقها مبناعها في الجبل لكاه احداها حكمة في التصاد الذي بين الحار
والبارد واشياء في تضاد لدى بين الرطب واليابس والاشياء في الذي بين الصلب واللين
والاربعة في الذي بين الحشن والاملس الا ان احاطا بها في آلة واحدة يوهم تاحدها في الذات
قال ايضا يشهد بان تكون قوى الحس قوى كثيرة تخص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك
المضادة التي بين التبريد والتخفيف فيبر ما يدرك المضادة التي بين الحار والبارد فان هذا هو ال
اية الحس يجب ان يكون لكل حس . هـ قوه خاصة الا ان هذه القوى لما اتمت في جميع
الات بالسوية طلت قوه واحدة كالوكل الحس والدوق . ثم شري في البدن كله انشأ رهما
للسان اولى مد وهما قوه واحدة فلما تفرعت في اختلافهما واسباب يجب ان يكون لكل واحدة
هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك
في الالات عبر محسوس م قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت
بالحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك لم يجعل قوى كثيرة والجواب
الاول هو الصوت وهذه اعراضها وتوابع بخلاف الحس فان لكل واحدة
اداة تخص لها تميزها لاسبب الاخر واكل السؤل في الذوق المدرات للطعوم
طاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثر تفتبها مضادة واحدة بخلاف
فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد عبر النوع الذي بين الرطوبة والجفاف
ما وجوا ان يكون الحكم على كل نوع من انواع التضاد قوه واحدة تسمى بالشعور والتغير
خبر بادعوى شيوخ تضاد في الموضات ان كانت من جهة تنوع العروضات
تنوع الاضاحات المارضة فكل سواء وان كانت بلطير الى نفس التضاد العارض فلا يتم
بدون برهان وتفرقة ومن سخطف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة
والرطوبة والجفاف واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني لحدوثها فاعلمها كالروائح والالوان والطعوم
فلذلك تعدد قوى الحس دون بقى الحواس وهما سبب آخر هو ان المدرات الحس هو المتضادات
كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من الحسا في اقلية فكيف جعلوا لشيء تعدد الالامسة تعدد
انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدرات المتضادة كالألـ امر قلوا ودواليض

١- ان تقيم الصوت بكل حرفي اجزاء
الهواء المرفعة في الزمان الصفة
تكون السماع مشروطا بكون الامور
الا لدم الانفصال عن الماشي
تقريب

من صانع لا يصره الحكمة ٧ في تقيم
على الامور الطبيعية
تقريب

وهي قوة في ملحق الحسنيين للمعترفين
للحسنيين يرى بها الالوهة والاعتناء
ومعها بالاطلاع متبع للرفق في حزن
من الالوهة الجليدية فيكون المرفق
هو الشئ المثلج شبيه ولا يتبع
اختلافها في المقدار او خروج
الشعاع على هيئة خطوط ممتدة
او شملت من خطوط مجتمعة في
على الخواص متفرقة في ماضي القاعة
تقبل على استواء مع اضطراب الحرفة
على المرفق وتقبل في وسط الهواء المتكثف
الشعاع الصوري في المرفق والعاظمة على
شروطها من غير الظلم والامناع
والحق انه بعض خلق الله تعالى
تقريب

مرتبعة في لصب المرفق في طبع الصانع يدرك صورة ما يتأدى اليه من موج الهواء
المتحط بين قاع ومفروق متدارك له انقطاعا بعض يحدث منه صوت فينادى بموج
الى الهواء المحصور اراك في مجويف الصانع ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر في سبب
الصوت على القمع مع تصريحه بانه قد يكون بالقاع (قال ولا يتبع) اشارة الى دفع اشكالين
احدهما ان الهواء المتوج يحس ان يبقى على هيئة من تقطعات الحروف وتكتلاتها عند
دخوله في المنافذ الصيقة ويصادمها للجدران الصلبة وتبنيهما ان الهواء المتسلسل للصوت ان
قام الصوت بمجموعه لم ان لا يسمعه الا واحد من الحاسنين لانه بمجموعه لا يصل الا الى
صانع واحد وانما بكل حرفه من ان يسمعه كل صانع مما راى بعد ما يتأدى اليه من اجزاء
الهواء المتوج (قال ها يحيى ٧) يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لا يمكن
الاعمال الاولا للصوت ولو فرض لم يكن وصوله لينا لامتاع القوم في جرم ذلك لكن نسب
الى اعضاءه من الاطيان انهم شئون على كليات اصوات عجيبة وبسات خفية يصير من
سماعها لعل وتنب منها اعمس وحكي عن مينا عورس انه مرع بنفسه الى العالم العلوي
جميع صفاء جهره عدم وذلك قلبه بسمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع
الى استعمال اقوى اربعة وزنت عليها الاحلال والاعمال وكل علم الموسيقى (قال ومما البصره)
وقد تقر في علم الشريعة انه ينت من الدماغ روائح سبعة من العصب فالزح الاول مدونه
من عور لطيف القوم من الدماغ عند حوار لثنتين الشبهتين يعلني لدى وهو صغير
بحرف باس ان استمع حيا بارا وباصرات منهما يمتد لثنتان على تقاطع صابيين ثم ينفذ
لثنتان بمسا الى الحديقة التي وابت يبارا الى الحديقة اليسرى والليل على كون القوي المدركة
في الحال المذكورة هو الالوهة فيها توجب الالوهة في تلك القوي واحتواها في كيفية الابصار
فقبل به بانطباع شع المرئي في جرم من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والوجود فاما مثل مرآة
فاما فاما يتلون وهي اندمع مثل صورته فيها ككبا طبع صورة الانسان في المرآة
لا يزل يحصل من التلويش وتبدل الامن ايا يان يحدث مثل صورة في المرآة وفي عين الماظر
ويكون استبعاد حصوله بالمقابلة المتصورة مع وسط الهواء المنسف ولما اعترض على
ان يوجهين احدهما الى في حيزه يدرك صورة الشئ وشبهه لانفسه ونفس قاطعون بما يرى
في هذا الملوك وشبهه ان شئ مساو له في المقدار ولا يمكن صورة له وشئ الا وحيد
ان ترى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظم في الصغير معلوم بالضرورة
في الجلوب انه اذا كان قوة الشئ انطباع شبهه كان المرئي هو الذي انطبع شبهه لانفسه
في كاسر في الشئ وما شئ لا يلزم يساوي في المقدار كبا ساعد من صورة الوجه في المرآة
حيزة اد المرآة ما يساوي الشئ في الشكل والوزن دون المقدار غاية الامر اننا نعرف لمة
ابصار الشئ العظم وادراك البعد به وبين المرئي مجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية
ومادتها بواسطة الروح المصوب في لعصتين الى المصرة وحين ان الابصار يخروج شعاع
من العين على هيئة مخروط رأسه العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط
ممتد او وقف من خطوط مجتمعة في الجلس الذي يلي الرأس متفرقة في الجلب الذي يلي
القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن ينت طرفه الذي على العين ويضطرب
طرفه الآخر على الما وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفية ويصير الكل آلة
في الابصار وقيل لاشعاع ولا انطباع واما الابصار بما به لا تستبرك لاهضو الباصر الذي فيه
رطوبة صلبة منه وحسنت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع النفس على اشراق حضوره
على البصر فتدرك النفس مشاهدتها طاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى

الشعاع يفرج من العين الى المرق فلا تاطعن بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينسبط في خلفه
 لي نصف كرة العالم ثم ذا طلق الجفن عاد اليها او انعم ثم اذا فسد خرج منه وهكذا وان يفرج
 لشم الشعاع من غير تسرب ولا ردة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويفرقها اليها الكواكب
 وان لا ينشوش بهبوب الرياح ولا ينصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يبعثها الرياح الى الجهات
 ولا يلام ان يرى القمر قبل الثوابت زمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى
 الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ما في تحريف اكثر المسام فيه قليل الرشح
 دون ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤيته ما فيها من جهة المسلم لوجب ان يكون بقدرها
 من غير ان يرى الشيء بمجموعه وبمثل هذه الأدلة والامانيات يمكن ابطال القول بان الابصار
 يتكيف الهواء بسماح العين واتصاله بالمرق (قال هذا والقول بخروج الشعاع) كبريدان المتناهي
 والمرافق على حدة احتج به كثير من المحققين وبنو الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه
 من العين على المرق كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة
 مخروط رأسه عند المضي وقاعدته عند المرق فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان مخروط
 يستدق تضيق زواياه التي عند القاعدة وتضيق لفتك الدائرة التي عند المصدر وكذا زاد الشيء
 بعدا ازادت الزوايا والله اعلم صرنا ان ان يذهب في العدم الى حيث لا يمكن الابصار
 ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واما في الماء فعضه
 ينفذ مستقيما وبعضه ينحطف على سطح الماء فينفذ الى البصر فيرى بالامتداد الشعاع
 لما هو مستقيما وبعضه عطف ما من غير غاير وذلك اذا قرب المرق من سطح الماء واما اذا بعد ف يرى
 في موضعين اكون وبنها بالامتداد في المقاري وكذا اذا عرفنا احدى العينين ونظرنا الى القمر زاه
 ف يرى لان الامتداد لسماي اخراج سماي يفرج عن المحاذاة فلا يلتقي مودي الامتدادين
 في المجلس المسترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرق اثنين وهكذا في الاحول وفيما اذا
 وضعا السابعة والوسطى على امين مع اختلاف في الوضع ونظرا الى السراج فانراه اثنين وكذا
 اذا نظرنا الى الماء صد طلوع القمر فانظر في الماء الى السماع لتاهد فيه وفي السماء قرا السماع
 المعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القليل رؤيته التي في المرآة وذلك ان السماع لتمتد
 الباصرة الى الجسم الصقيل ينكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقل كوضع
 صرة هـ بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الراي واما السبب في رؤيته الشجر على شط
 منكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينكس منه الى رأس الشجر من موضع
 الى الراي والى اسفله من موضع اخر انظر الى ان تحصل قاعدة الشجر قاعدة عكس وانفس
 ذلك الانكسار ثم ودها رؤيته لاشبه على استقامة السماع فحسب الشعاع المعكس
 نفا في الماء حتى رأس الشجر اكثر زولا في الماء لكونه ابعد منه وبقي احثله على الترتيب الى
 قاعدة الشجر فيرى منكسا ويبان ذلك بالتحقيق في علم المناظر (قال وقد بشرط في الانصاري)
 زعت العالسة وبهم المعتراة ان الابصار بتوقف على شرايط يمتنع حصوله بدونها
 وبحصوله معها اما اول فلا نجد بالبصر رة اشياء الرؤيه بعد اشياء حتى من تلك الشرايط
 ورد بان الدم لا يبل على الامتناع واما الثاني فلاه لوجار عدم الابصار معها لاجاز ان يكون
 بحضورنا حال شاهدة وراية ونحن لانراها باللازم باطل قطعا ووربانه ان اراد باللازم
 امكان ذلك في صفة فلازم بطلانه وان اراد الاحتمال والتجوز العقلي بحيث لا يكون اشياء
 مطبوعا عند العقل على سلك القطع فلازم لزومه فان ذلك من الدوام العادية على ماسبق تحقيقه
 ومنهم من قال ان اشراط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص

٢- معنى وقرعة من العين على البصر
 كما في الفترات ما افتاده من التحقيق
 وهو اعليه رؤية اقصى من القرب
 وفي الماء انظم رؤية الامم العين
 وروية الشجر في الماء مستحيل
 فذلك من التفاضل المستوفاه فقه
 علم المناظر

لبن سلامة الزامة وقصد المصور
 حضور البصر كونه كتيبا مقبضا
 مقابلا في حكمة من تصوير
 ولا افراط قرب او بعد
 غلط وديق يلزم حصوله عند
 سلك افراط او لا لئلا يكون
 بغير متماثل شاهدة ودريل في
 فقه ذلك من العلوم الدالية

تختلف في انواع الاحساسات وبلن النفس تقبل الصور العقلية وتصرف في البدن قبيل قولكم
 الواحد لا يكون مبدأ للآخرين واجيب بان الحبال لابد ان يكون في محل جعل فيصور ان يكون
 قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الحبال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها
 وكيفيةها اعني اليوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف
 الجهات اعني طريق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفها فيها
 من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا تكون القوة
 واحدة لها القوة والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
 من قبيل الاعمال بدون الفعل فاجتماع القبول والحفظ واتواع الادراكات في شيء واحد لا يتصلح
 في قولنا لو اريد ان لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تروى
 بالكثرة بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تروى بالاكثارية بل بحيث تنحصر
 بذات النسيان وهو الذهول فلو لانها غرنة حيث في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك
 من جهة ما لم يبق في بينا للذهول والنسيان واعرض به يجوز ان لا تكون مجموعة في الحس
 المشترك ويكون الحضور والادراك بالتصالح النفس والذهول بعده واجيب له لو كان كذلك
 لم يبق فرق بين المشاهد والغير لان كلاهما حضور بصورة الحسوس في الحس
 المشترك من جهة الحواس بالتمثلات النفس ومعلوم ان تخیل البصر ليس ابصارا ولا تخیلا
 المدرك نوعا وكذا الواقع بل المشاهد ارتسام من جهة الحواس والتخیل من جهة
 الخيال وفيه تقدير بل وان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها
 اولى قوة الارتسام وصحفة ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة قال واضعف سمعها
 (الابطال) احيى الامام على اطال لخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد الاشخاص الغير
 المصدرة فلو اطلعت صورها في الروح الداعية فاما ان يحصل جمع تلك الصور في محل
 واحد فليزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فليزم ارتسام صورة
 في غاية تعظم في حيز في غاية الضعف والجواب له قياسا لصور على الابهان وهو باطل فانه
 استعمال ولا يتعبد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة
 نيم في المحل الصغير وانما ذلك في الابهان المتعلقة في محلها حلول المرض في الموضوع
 سم في المكمل (قال منها الوهم) هي القوة المدركة لتفاصيل الجزئية الموجودة في المحسوسات
 اوة العين من زيد وقيد ذلك لان مدركة العداوة اكثية من زيد والنفوس والمراد بالعاتي
 ترك بالحواس الظاهرة فيقبال الصور اعني ما يدرك بها فلا يتصلح ان تقيد العاتي
 المحسوسة فادرك تلك المعاني دليل على وجوه قوة بها ادراكها وكونها علم بأد من
 وليس دليل على ما يدركها الحس المشترك وكونها جارية دليل على تمايزها بالنفس
 لطيف بناء على انها لا تدرك الجزئيات بل ذاتها فذات وجودها في الحيوانات النجم كادراك
 الشاة معنى في الذئب في الكلام في ان القوة الواحدة لا يجوز ان تكون آفة لادراك انواع
 المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آفة لادراك محالها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا
 من احكام الوهم ما اذا رأينا شيئا اصفر فحسبنا به عمل وحلو فيكون الوهم مدركا لصفرة
 والخلوة والعسل حسبا لصبغ الحكمه وبان مدرك عداوة النفس مدرك له ضرورة فضعف
 لان الحكم حقيقة والنفوس فيكون المجهوع من الصور والمصالح حاضر اعني هذا بواسطة
 الآلات كل منها بما فيها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمصالح قوة واحدة لكن بشكل

٦ - بمنع اجسام الكثير الصغير والترك
 الصور على القبول في تلك الاشياء
 هو في الاعيان في الصور متن

٧ - هي التي تدرك بها المعاني في
 العداوة العينية من مدرك اول
 المعاني لا يمكن ادراكه فانه
 الظاهرة وبالنفس بخلافه فليست
 في الوهم ما اذا رأينا شيئا اصفر
 فحسبنا به عمل وحلو فيكون الوهم
 مدركا لصفرة والخلوة والعسل
 حسبا لصبغ الحكمه وبان مدرك
 عداوة النفس مدرك له ضرورة
 فضعف لان الحكم حقيقة والنفوس
 فيكون المجهوع من الصور والمصالح
 حاضر اعني هذا بواسطة الآلات
 كل منها بما فيها الخاصة ولا يلزم
 كون محل الصور والمصالح قوة
 واحدة لكن بشكل متن

هذان يشل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات الهم التي لاتعلم وجود النفس الساطفة لها
 (قال ومنها الحافظة) هي الهم كمال الحس المشترك ووجه تعاريفها ان قوة الفول عبر قوة
 الحفظ والحافظة اللذان غير الحافظ للصور وبسمها أقوم بذاكرة اذ بها لذكر اعني ملاحظة
 المحفوظ بعد الذبول ومتذكرا اذ بها التذكرا اعني الاحتمال لاستراض الصور بعد ما تدرست
 (قال ومنها المتصرف) اعني في الصور اذ قوة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها
 مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كصور نسان له رأسان او لاس له وتصور العدو وصدا
 وبالعكس وهي دائما لاتسكن يوما ولا ينفقة وبها يقتصر الحد الاوسط باستراض ما في الحافظة
 وهي المحاكاة للمدركات والحيثيات المزاجية وينقل الى الضد والشبه وبس من شأنها ان يكون
 عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة لقوة الوهمية من غير
 تصرف عقلي وحيث يسمى تخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها ومع الوهمية وحيث
 تسمى مفكرة (قال خاتمة ٦) معانيها بالشرج ان للدماع مجاري ثلثة اعضها البطن الاول
 واصغرها البطن الاوسط وهو كعدن البطن المقدم الى البطن الاخر وقد دل اختلال الحس
 المشترك باقفة نمرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه عمله
 وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر الحس الاول وكون المخيلة في الحس الاوسط
 وكون الهم مقدم البطن الاخر وكون الحافظة في آخروها الدليل على تعدد هذه القوى فهو
 اختلاف الاربع ما تقرر عند هـ من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان قيل اقاعدة على
 تقدير ثوبها اعاني في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس
 الباطنة او قوة واحدة باعتبار شرط وان كانت مختلفة قلنا كون المدرك هي انفس والقوى
 بل محسبة آلاتها مذهب جمع من المحققين الا انه بكل وجود الادراكات الحيوانات الهم
 وانما كون المدرك قوة واحدة حتمية وهذه امحال آلات لها فلما لا سبل الى اذ لا يقل
 آلية المضروفة جميعا لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات
 الموردة في المقام من اثنان تعدد القوى وتبين اعمالها وقد يقال في تبين محلها طريق
 الحكمة والفسافة ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس
 لطاهرة ويكون اقارب اليدها لاجل حال حلفه لان حرارة الشيء ينبغي ان تكون كذلك
 ثم ينبغي ان يكون الهم قرب الحبال لتكون الصور الجارية بخلاف معانيها الجارية والحافظة
 وبده لانها حرارة والمخيلة في الوسط لكون قريبة من الصور والمعاني فيكونها الاخرة
 بسهولة (قال ورد داني سبنا ٧) يشير الى ما قال في الشمايش ان تكون القوة الوهمية
 نفسها المتذكرة والمخيلة والمفكرة وهي نفسها الحكمة فتكون بذاتها حكمة ومجر كال
 وافداها مخيلة ومتذكرة فتكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما يهمل
 عملها لانه تردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرا عن المسترحمة للاب عن الحفظ من مختر
 الهم هو ان لم قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء) لما كان بطورهم مفسورا على حفظ
 القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل
 الى معرفة افعالها ومواقعها وكلفت الآفات المعاصرة لها قد تبخا نفس اقصرها على
 قوة في الحس المقدم من الدماغ سمعها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط
 سمعها المفكرة وهي الهم واخرى في الحس المؤخر سمعها الحافظة والمتذكرة (قال
 واما المحركة ٢) لم بسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المساحب الكلابية
 لاتعاقب بهذه فها يتلك والمراب للمحرك اعين الفاعلة للمحرك والباعثة عليها وهي شوقية
 وزو عبدة ونقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يقد او يظن ناصرا عصبية وهي

حكم الهم ونسب الذائرة
 ار استمر اجابا سن
 المعاني بالقرينة العقل
 بالمتأمل استمال العقل
 المعنوية والوهم تخيلة

مقدم البطن الاول من الدماغ
 مشترك ونزعه للخيال
 من اجله مقدم الآخر للوصم
 خلية العدة في التدبر
 لتبين حالها للقدرة
 ما بالمتأمل حاله مع الفاعل
 حساسا انما هو لقوى الحسية
 من افعالها لا يهمل لها
 لا يخل ايضا غير لا يهمل
 ادعاء غود الكثرة والاضلال
 الاقتصار الى الضيف سن

٧ - في تعدد الوهمية والمخيلة سن

٨ - على الخيال والمفكرة والذاكرة سن

بما شوقية مائة على مذبح
 ما لا يدر ما كانا تسع شهيرة لا وضع
 ما لا يدر ما كانا تسع شهيرة لا وضع
 وفيها لاجل التدبرين الاعمال الى محبة
 في النفس الى ما لا يف
 البسط سن

الباعثة على الحركة نحو ما يقتضيه أو يفتلن ضاراً وأما الفاعلة فهي قوة من شأنها أن تبسط
 الفضل بارها بالاعصاب إلى خلاف جهة مبدأ اليبسط لعضو المحرك أي يزداد طولاً ويقتصر
 عرضاً او يقتصر بتبديد الاعصاب إلى جهة مبدأ ما لي ينقبض العضو المحرك أي يزداد عرضاً
 ويقتصر طولاً والمضلة عضو محرك من العصب ومن جسم شبهه بالعصب تثبت من اطراف
 العظام تسمى رباطاً وعقياً ومن لحم أحشائي به الفرج التي بين الاجراء المتفتحة الجاسلة
 بأشياء بالعصب بالرباط ومن غشاء تحللها والعصب جسم يثبت من الدماغ أو الفاعل أو بعض
 لدن أين في الانقطاع صلب في الانفصال (قال وامامه الشوق ٢) قد يتوهم ان من القوى المحركة
 قوة أخرى هي مبدأ قريب الشوقية بعد لفاعلة كالقوة التي يثبت منها شوق الالف بالشيء
 إلى مأوفه وشوق الجعوس إلى خلاصه وشوق الأرض إلى القبول الجبل فاشارة إلى ان ذلك
 من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والزرع تحيل أو تقل (قال) بعض هذا ما قوى (٧) يعني
 المدركة والمحركة فتدفع في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقب وبالميل في الفراشة
 أو شخصاً صه بحسب الخلقة كاذكه ومن ولد مفقود بعض الحواس أو الحركات أو بحسب
 العارض كن امساؤه أفع اختل بعض اندراكاته أو حركاته (قال المسألة الثانية فيما يتعلق
 بالجدران وفيها فصلان ٢) أولهما في النفس والتماني في العقل ما عرفت من ان الجوهر
 الجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فففس والافقل وقد يطلق لفظ النفس
 على ما ليس بجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افعالها من التغذية والنجية
 والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الإرادية وتجعل النفس الارضية
 اسمها أو النفس الناطقة الانسانية ففسر بانها كال أول جسم طبيعي آتى بحياة
 بالقوة والمراد بكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كال أول كهيئة السيف للحد يد
 أو في صفاته ويسمى كالاً كائناً ما يقع النوع من العوارض مثل القطع بالسيف
 والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كال أول فليس بعد النظر
 إلى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه أول ما يحصل له مادام يكن وأما بالنظر إلى ذات
 جسم فكما لا ن والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده
 حده بل تخور ان يقره غيره ولا يفارقه لانها الطبيعة الجنسية الباقصة التي انما تتم
 نوعاً بانصهرم الفصل اليه لا المأخوذ وبشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة
 على النوع عرجمرة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كالأل يحمله نوعاً بالفعل
 لتحقيق ذلك في تحت الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم مفهوم
 هو مبدأ صدور افعال الحيوية عن الجسم من غير نظر إلى كونه جوهر او عرضاً مجرداً
 لابد من احده في تعريف النفس لانه حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة لها
 في تعريف الساني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالأولى ما يكون له
 في وآلات مثل اه اذية وانسانية وهو ذلك فخرج بالقول السابقة الكمالات الثانية
 وكمالات المجردات والاعراض وهيات المركبات الصناعية وبالأولى ما يكون له
 والاندنيات اذ ليس ههنا بالآلات يقال قيد في حياة بالقوة فمن عن ذلك لا نقول ليس معناه
 ان يكون ذلك الجسم حياً ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوية والام يصدق في التعريف
 الاعلى النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال
 الاحياء وان لم يترقب على الحيوية ولا خفاء في ان البسائط والاندنيات كذلك وقائمة هذا
 الفيد الاحترز عن اخص السملوية عند من يرى ان النفس انما هي للفك الكلي وان ما فيه

٣٠ من القوى المدركة

٧ قد افقدت في بعض انواع الحيوان
 أو شخصاً صه بحسب الخلقة كاذكه

٣ النفس الاولى في النفس ونفسه
 صاحب البحث الاول في انقسام
 إلى فلكية وانسانية وقد أطلق على
 ما ليس بجرد ونفس النبات
 الحيوانية لمدا اندراك الحيوان
 فن هنا فنسباً إلى كمال اول
 لجسم طبيعي إلى فن حيث التدرج
 في المراتب من حيث الحس و
 الحركة حيوانية ومن حيث

٥ قوله أليات انسانية من حيث
 اذية الحركة المستندة عقلية اذا
 حدها العقلية والاندراكية
 بمنزلة الكمالات في الانقسام
 الاضية فيدرى حياة بالقوة

من الكواكب والافلاك الجزئية بمثلة آلت فتكون جمعا آليا الا ان ما يصدر عنه من
 العقلات والحركات الارادية التي هي من افعال الحية تكون دائما وبالقول لا كما قيل النبات
 والحيوان من التغذية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والخلق اعني تعقل
 الكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كره نفسا وانها
 ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولمذا لم يذكره الاكثرون وذهب
 ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم ان فيقال كمال اول طبيعي لجسم ذي حيرة بالقوة
 وعبرة القدر ما كمال اول طبيعي لجسم الى واحترزوا بطبيعي عن الكمالات الصنعية
 كالتي يكون لها الصانع بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي متأخر طبيعي وهو
 اما غلط في القول واما مقصوده المعنى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع
 طبيعي صفة لكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة لكمال ويخفض بعده الى صفة
 لجسم فانه غاية التعجب وكذا او رفع الى ايضا صفة لكمال مع ذكر حيرة صفة لجسم بل
 معناه انه يقدم برفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال
 كمال اول طبيعي لجسم الى فان قيل فعل ما ذكر من ان قيد ذي حيرة بالقوة لاخراج
 النفس المعنوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معني شاملا للارضية والسماوية
 صالحا من وجهيها وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما مجعص اشتراك اللفظ الاول باعتبار
 افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نفع واحدا ولا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر
 على مبدأية فعل ما دخلت صور البساط والنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت
 النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفأكية فلما سني هذا التصريح على المذهب
 الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للغوس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا
 موضع نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لبدء صدور افعالها على وبرة واحدة
 عاملة الارادة والاشقاء في انه معني شامل لها صالح لغيرهما على المدعين لان فعل النفس
 السماوية ليس على نفع واحد عادم للارادة بل على انها مختلفة على رأى وعلى نفع واحد
 مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث له بها يتم ويحصل نوعا
 كذلك هي صورته من حيث انها تغلرر المادة فيحصل جوهر ياتي اوجواب وقوة له من حيث
 انها مبدأ صدور افعاله فلم اوثر في تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكرنا من انما
 بعض الاجسام يخص بصور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بحسبته المشتمل
 بل لمادى خاصة تسمى بها و بما يشتر بان الاولى ذكر القوة قلنا ما يثاره على الصورة فلا
 بالحقيقة اسم للمحل للمادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة بالتحوز او تجديد اصطلاح
 تقاس الى المادة والكمال الى النوع في تعريف المعنى الذي به يحصل الجسم فيصير احدا
 ومصدر الافعال يكون المقبس الى امر هو نفس ذلك المتحصل اولى من المقبس الى امر
 لا يكون هو معه الابالقوة ولا يشبهه شي من الافاعيل هذا المخلص كلام الشفاء وتقدر الامام
 ان المقبس الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءا منه من غير
 عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة
 الجنسية بالبهمة الناقصة التي انما تحصل وتتم نوعا لما ينضاف اليها من الفصل بل النفس
 فتعرفها بالكمال المقبس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انها متحدة
 في الوجود لا يتجزأ ان الاقوال بان اخذ هذا منها وذلك متحصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم
 ما ذكره الامام ان النفس كمال بالنفس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبنفسها الفصل

الايدى من بخار الغذاء واطيفه ويغده قوة بها تسرى في جميع البدن فيبذل كل عضو قوة بها
يتم نفعه من القوى المذكورة فبما سبق اجمع القائلون بكونها من قبل الاجسام بوجوه الاول ان
المحرك للكيانات اعني النفس هو يمينه المحرك للجزئيات لان تحريكها بالكل على الجزئ فنقول لهذه الحرارة
حرارة والحكم بين الشئيين لا بد ان يتصورهما والمحرك للجزئيات جسم لا يملك الضرورة ان اذا امتلأ
النار كان المحرك لحرارتها هو العنصر اللامس والان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات
مع الا تفتاق على الا لا يثبت لها نفوسا مجردة ورد بان لا نسلم ان المحرك لهذه الحرارة هو العنصر
اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا نتنازع في ان المحرك للكيانات والجزئيات هو النفس لكن
الكيانات بالذات والجزئيات بالالات واذا جعل العنصر مدركا لالايه ان يكون الادراك مرتين
والانسان مدركين على ما قبل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات
الاخر وما جعل احساساتها القوي والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها
مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانها نفس
منصف باله حاضرها كقائم وقاعد وماش وواقف ونحو تلك خواص الاجسام والمنصف
بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يشال ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات
المشار اليه بانها اعني النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك
من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او معاقرة للبدن امتنع ان تكون صفاتها غير صفته
والجواب ان المشار اليه بانها وان كان هو النفس على الحقيقة اكن كثيرا ما يشار به الى البدن
ايضا لشدة ما يدهمها من التعلق حيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والعود وكادراك
المحسوسات عد من يجعل المحرك نفس الاعضاء والقوى والنفس بواسطتها فالمراد به البدن
وليس معنى هذا الكلام انها لسدة تعلقها بالبدن واستغراقها في احواله فكل فيحكم عليها بما
هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحف ليرى كونها في غاية الغفلة اشغال
انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلي تعلق ببدن دون آخر وعلى
تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر وحديثنا يصلح القطع بان زيدا الان هو الذي
كان بالامر بعد باننا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يلبق
جزاؤه واعتداله ان تلك النفس الفاضلة بحسب استعداد الحاصل باعدادها الخاصة
الاربعة الصوص الظاهرة من الملكات والصفة تدل على انها تقي بعد خراب البدن وتصح
عما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالتفرغ حول الجزئ
في قابل من نور او في جوف طيور خضروا مثل ذلك والاحدا في احتمال التأويل وصح
على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بغير النفوس زعم منهم ان مجرد
البدن يبعد التمثيل وقد يستدل بانها لا تدل على مجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان
يثبت بدليل وهو مع انشائها على القاعدة الواهية بما مضى بانه لا دليل على كونها جسما او
فيجب ان لا تكون كذلك (قال ايجو) اي القائلون بغير النفس بوجوه الاول انها تكون
لا بد من حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة لما ياب كونها بحلا لا
هذا سنه فلاتها تسفلها وقد سبق ان التسفل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال
والمادي لا يكون صورة لغير المادي ومثاله وانما ان تلك الامور وانتشاع حلولها في الماديات
فهو ان من جهة معقولتها الواجب وان لم تعلق بالكنه والجواهر المجردة وان لم تعلق بوجودها
في الحسار ج اذ ما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود وليس بوجوده لاختفاء في انتشاع حلول
صورة المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية التي لا يمتنع تصورها الشبهة كالانسانية المتأولة
لزيد وعمر فانها بمنع اختصاصها بشي من الماديات والافاضة والكيفيات وغير ذلك مما لا يمتنع

تصور نفوسها
في غير ذلك
من خواص الاجسام
الاربعة الصوص
الظاهرة من الملكات
والصفة تدل على
انها تقي بعد خراب
البدن وتصح عما
هو من خواص الاجسام
كالدخول في النار
وعرضها عليها
وكالتفرغ حول
الجزئ في قابل
من نور او في جوف
طيور خضروا مثل
ذلك والاحدا في
احتمال التأويل
وصح على طريق
التمثيل ولهذا
تمسك بها القائلون
بغير النفوس
زعم منهم ان مجرد
البدن يبعد التمثيل
وقد يستدل بانها
لا تدل على مجردها
فيجب ان لا تكون
مجردة لان يثبت
بدليل وهو مع
انشائها على القاعدة
الواهية بما مضى
بانه لا دليل على
كونها جسما او
فيجب ان لا تكون
كذلك (قال ايجو)
اي القائلون بغير
النفس بوجوه
الاول انها تكون
لا بد من حلولها
في الماديات وكل
ما هو كذلك يكون
مجردا بالضرورة
لما ياب كونها
بحلا لا هذا
سنه فلاتها
تسفلها وقد سبق
ان التسفل انما
يكون بحلول
الصورة وانطباع
المثال والمادي
لا يكون صورة
لغير المادي
ومثاله وانما
ان تلك الامور
وانتشاع
حلولها في
الماديات
فهو ان من
جهة معقولتها
الواجب وان لم
تعلق بالكنه
والجواهر
المجردة وان لم
تعلق بوجودها
في الحسار
ج اذ ما يعقل
المعنى فيحكم
بانه موجود
وليس بوجوده
لاختفاء في
انتشاع
حلول صورة
المجرد في
المادي ومنها
المعاني
الكلية التي
لا يمتنع
تصورها
الشبهة
كالانسانية
المتأولة
لزيد وعمر
فانها بمنع
اختصاصها
بشي من
الماديات
والافاضة
والكيفيات
وغير ذلك
مما لا يمتنع
في الخلق
شماحي

هذه الشيء المادى في الخارج بل يجب تغيرها عن جميع ذلك والذات يمكن متناولة للمسا له ذلك
 والحاصل ان الحلول في المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المفاهيم والاضاع والكيفيات
 وغير ذلك والكلية تنافى ذلك ظولم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية فانه لها
 واللازم باطل ومنها المعانى التى لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك
 واللازم كل مقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالذات وهو محال ومع ذلك فاطم وهو وجود
 ما لا ينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات ما هو واحد
 غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسمانى منقسم
 وانقسام المحل مستلزم لانقسام المحل فاما يكون المحلول لذات المحل كقول السواد والحركة
 والقدار في الجسم لا لطبيعة تحفه كقول النقطة في لفظ لتأهيه وكقول الشكل في السطح
 لكونه ذاتية واحدة او اكثر وكقول المساواة في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع
 مائيه وكقول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعانى التى لا يمكن اجتماعها
 الا في المجردات دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لا زاحم بينها في العقل
 بل تنصورها وتفكر فياينها باساع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا
 وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها أربعة بل يقال لو كانت النفس جمعا لما كانت
 حافظة للجزئات والكتابات اوله لفظ اول العتبات والجزوات ان سنى هذا الاحتجاج على قدميات
 غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد اضافته
 بين العاقل والمقول ومنها ان النفس اولم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يميز ان يكون
 جوهرها وضعا غير منقسم كالجزء الذى لا يجزأ عدها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته
 الادراكية مجردة يمنع حلولها في المادى ولم يميز ان تكون حالة في جسم عاقل لكنها
 اذا وجدت في الخارج كانت ذلك الشيء المجرد ~~منها~~ ان صورة الشيء اذا اخضت بوضع
 ومقدار وكنية حلولها في جسم كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ولم يميز ان يكون في ذاته
 غير مختص بشئ من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت
 صورته الحاصلة في العاقل كذلك ولم يميز ان يكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون
 الشيء غير منقسم لذاته والحلوله في منقسم ومنها ان السببين اذا كانا بحيث يمنع اجتماعهما في محل
 واحد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق
 صورة الشيء قد تغافله في كثير من الاحكام ومنها ابراهيمهما في العاقل لا يجوز ان يكون
 على منها حابره مع ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته اجمع حلول البسيط في
 الجسماني المتقسم البنته بناء على فني الجزء الذي لا يجزأ ولا يمتزج ان بعض هذه المقدمات
 عليه الحق (قال الذي؟) اى من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها منقسمة
 فانه لا توجد للذات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بل الاول انها تدرك ذاتها
 ذاتها وادراكاتها ولا تحته بكثره الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال
 ودماغية القوى واقدار على الادراك والاشئ من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل
 وجوها احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة
 والباصرة والوهم والحسالى لانها انما تدرك بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته
 وآتة وادراكاته وثانيها ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن واعضاؤه
 وقواه بل ثبت علمه الزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو
 لما حصل له من التمرن على الإدراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالي الامتكار

١- انما تدرك ذاتها والكتات
 وادراكاتها لا بالآلة متحدة
 فاما مثال وضعها في
 والآلة لا تضعف وكلال
 بل قوة وكلال ولا تضعف
 والقوى الجسمانية كذلك
 ومرجعه الى استقراء عقل

تم

المؤدية الى المعلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسور سورة القوى البدنية
بالا باحساس فلو كان تعطلها بالآت يدنية اكلت تا بعلتها في الضعف والكلال وكلها
انها لو كانت من الماديات لو هنت بكثرة الاضفال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمية
بحكم التميز والقياس ايضا فان صعود الافصال عن القوى الجسمية لا يمكن
الاعم انفصال لموضوعاتها ككثرة الحواس من المحسوسات في الدركة وتكثير الاعضاء عند
تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاصرة غير طبيعة الفعل وبعده عن المقاومة
فيرويه وهم معترفون بان الوجوه الثلاثة اقضية لا رغبة بلوزان تدرك بعض الجسديات
ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون حال
القوة الجسمية الصافية يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعض
لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال
والانفعال (قال الثالث) لو كانت النفس الناطقة جوهر ساديا في جسم او عرضا حالاه لزم
ان يكون تعطلها لذلك الجسم سواء كان البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما
او غير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضاءه بما يفعل تارة ويفعل عنه اخرى يحكم
الوجودان وجه اللزوم انه اما ان يكتفي في تعطل ذلك الجسم حضوره بنفسه اولا بل يتوقف على
حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم
عند تمام العلم كادراك النفس لذاتها واصفا بها الحاصلة لها لا باقضية الى الغير ككونها
مدرسكة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد الحسية الى الاشياء الخارجية
لها ككونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لا تدركه اذ كانت بل حال المقابلة فقط
وان كان الثالث لزم الثاني لانه لو حصل لها تعطل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك
لحصول صورته لها بعد ما لم يكن واذا في نفس ما يدب حاصلة في ذلك الجسم لزم كون
ذلك الصورة حاصلة فيه فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين اشئ واحد اشئ الصورة المستمرة
الوجود لذلك الجسم حالي التعقل وعنده والصورة المتجددة التي تحصل له حال تعقل النفس
بها وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المنهدة الماهية ينتج ان تغاير
من غير تغاير المواد وما يجري مجراها وسنرى هذا الاجتماع على ان لبس الادراك مجرد اضافة
مخصوصة بين الدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والا لم
ان لا يكون حصول الصورة البدنية لتلك الجسم كافي في تعقله ومع هذا لا يحتاج الى
الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة وايضا لا تماثل بين المدرك
لان المتعرضة في النفس والاصيلة في الجسم بل في مادة ووجعلنا مثلين من جهة
صورة لشي واحد من غير اختلاف الا في كون احدهما متزعة فائقة بالنفس والاخر
فائقة بالادة فاجتماع المثلين انما ينتج من جهة ارتفاع التمايز على ماسق وهما الامساك
جعلنا فائتين لشي واحد لان قيس المتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصيلة على ان
قياسها بمادة الجسم وقيل المتزعة بالجسم نفسه وان ذلك التمايز لو كان حلول النفس في
الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مداخلة الاجزاء (قال ثم خواص) يشير الى ان ادراك تلك
بمجرد لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتعقل الجبروت وذلك لان حركاتها المستديرة ثابتة طبيعية
لان الحركة الطبيعية تكون من حالة متفرقة الى حالة ملاعبة فلو كانت طبيعة لزم في الوصول الى
كل نقطة ان يكون مطلوبا باطبع من حيث الحركة اليها ومهروا بعه باطبع من حيث
الحركة عنها وهو محال واللبس ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى القطعة التي فيها بين
البدء والتمهي لبست لان الوصول اليها مطلوب باطبع بل لان الوصول الى المطلوب باطبع

ان القوة الحادثة لو كانت في جسم فلما
ان شئ في تعقله حضوره فلا يتعقل
كذلك النفس ذاتا وعضوا
فلا يمكن ان ليست بالمقابلة لشي
التي لا تعمل الا لا يستماع احد
الغير لشي واحد في مادة واحدة و
في مادة على كون الادراك يحصل
في حضوره

على استعمال ادراك الكل يتجوز
الفعل والحركة في نفس ط
القول ان الانا لا يكون له صورة
جسمية لانها لا تتحرك فاعلمت صورة لان
الكلاب والاعلى لا يكون صورة بامانة
الروح ولا صورة لانها لا تتحرك فاعلمت
الجميع فتعقل بانسانه وعلى وفق
الناشئة فتعقل في الدارة ولا يبين
تقوى النفس لانه لا يتعلم اياها
تقول الى لانه لا يتعلم اياها
فان الحركة لا تتحرك في
والفرد المتفاوت في حيز المتع

أعني الحصول في الحيز لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستندة أضافه لا ينقطع عند تعلم دوره
فظاهر وأما فيما ينقطع فلأن المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول إلى نقطة الانقطاع لكان
مقتضى طبع كل جزء من أجزاء الجسم الواحد البسيط شيئاً آخر وهو الحيز الذي يقع فيه ذلك الجزء
عند الانقطاع ولكن مقتضى الطبع إتيان الطريق الأطول على الأقصر ولا قسرة لأنها
أما تكون على خلاف الطبع بحيث لا طبع فلا قسرة وعلى وفق القسرة فلا تختلف في الجهة
والشركة والبط فمعين أن تكون إرادته مقرونة بالأدراك ولا يكتفي بجزئياتها وخصوصياتها
تفعل كالي لأن نسبته إلى الشكل على السواء ولا إدراكات جزئية وتحيلات محضة لاستحالة
دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تنامي القوى
الجسمانية فاذن لا بد لتلك الحركات من إرادات وإدراكات جزئية وقد تقرر أن ذلك لا يمكن
إلا بقوى جسمانية ومن إرادات وتحتلات كلية وقد تقرر أن ذلك لا يكون إلا لذات المجردة
بمقتضى أن الجسمانية لا يمكن أن تكون قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية لا بد أنها
ونفوس مجردة وذات إرادات عقلية وقد علمت كاي هي بمنزلة نفوسنا الناطقة وأعرض بعد
تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والفسرية والارادية وإن التحمل الكلي لا يكون إلا للجزئيات
ولا الجزئيات إلا بالجسمانيات لا تسلي لزوم كون المطلوب بالطبع متروكاً بالاطع لم لا يجوز أن يكون
المطلوب بالطبع نفس الحركة لأشياء من الأيون والأوضاع التي تترك ولا تسلي إلى الفسرة لا يكون
الأعلى خلاف الطبع وإن الفسرة لا يكون المنشأ بها الجسم تشابه الحركات وإن الكلي من الإرادة
والادراك لا يصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لا يجوز أن تسند الحركات المتصاعدة إلى إرادات
وإدراكات كلية متعاقبة لا إرادة وأدراك للحركة على الإطلاق وتحقق ذلك ما أشار إليه
أن سبنا في الإشارات من أن المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون إلا الوضع المعين ويمتنع
أن يكون موجوداً لأن الحاصل لا يطلب وإن يكون في الحركة السردية جزئياً لأن الحركة
التوجهية إليه تنقطع عنه فمطلوب إرادة الملك يجب أن يكون وضعا معينا مفروضاً كلياً
تفرضه الإرادة وتوجه إليه بالحركة والتميز لا يتألف إلا من كل واحد من كل كلي فله مع كليت
مميز يتماز به من سائر أبعاد ذلك الكلي وأعلم أن المنهوي من مذهب المشائين والمذكور في الجاه
والشفا أن النفوس الفلكية قوى جسمانية حطبة في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح
بشرايط بل لها نفوساً مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال أدام فيجب أن يكون لكل فلك
إدرة هي مبدأ الإدارة الكلية ونفس منطبعة هي مبدأ الإدارة الجزئية ورد عليه
قبي بار هذا المبدأ يدع إليه أحد وأن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذاتين أعني
بأشياء هيئات لها بل الإرادات الجزئية ذات عن إرادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة
بما العقول ذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الملك بواسطة صورته التوضعية التي هي
تركيبها فركا في نفوسنا وأبداننا بعينها ولا يخفى أن هذا مناقشة في اللفظ حيث سمى تلك
وأشوة (نفساً قال للمبحث الثاني) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة إلى أن النفوس
ربية والانسانية متعاقبة متحدة الماهية واختلاف الأفعال والإدراكات مآلة إلى اختلاف
ذات وهذا لازم على أنه ثلثين فإنها أجسام متعاقبة لا تختلف إلا بالحوادث وأما
القاتلون بأن النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم إلى أنها متحدة الماهية وأما تختلف
في الصفات والملكات لا تختلف إلا بمرجأة والأدوات وذهب بعضهم إلى أنها مختلفة بالماهية
بمعنى أنها جنس تحتها أنواع مختلفة تحت كل نوع أفراد متحدة الماهية مناسبة الأحوال
تصحب ما يتضمه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لتلك النوع ويشبه أن يكون قوله
عليه السلام ليس صلات كمدان الذهب والنقصة وقوله عليه السلام الأرواح جنود مجندة

النفوس متحدة في نوعها
وقوله عليه السلام الأرواح
جنود مجندة
من

والهجرى وهو على الجبر وتعالى أو يزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث والاول الثانى لان نمازها ما يندى وانما فيه يمتنع كل في شخص ولا يوجد نفسان متماثلان والحكم يوافق على بطلانها والامراض وهو ايضا باطل لان اختلاف الامراض انما يكون عند تفسير المواد ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات المنصرفة سادته وقائلا وليس في الكمال في النفوس المتعلقة بالادان الحادثة لها لكثرة تمايزها في الازل بالبدن قديمة لا تصور الانتقال عنها اذ هذه الايد ان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشئ اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها فانيحى فيها كالشعور بهو بانها مثلا قلنا لان هذا التمايز يصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه منابر الحال في تلك فتعطل التمايز بذلك دور فان قيل لوصح ما ذكرتم ثم عدم تمايزها بعد مفارقة الايدان واضمحلالها الانتفاء الامراض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الاخرى واقلها الشعور بهو بينها واعترض بوجهين احدهما انما لا نسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا مخصصا في الشخص اذ لم تقم حجة صلي له يجب ان توجد نفسان متعديتان في الماهية وبانها لا نسلم امتناع ان يوجد جسم قديم تنطبق به النفس في الازل ثم تنقل منه الى آخره آخر على سبيل التناسخ كيف وعدتهم الوقت في ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس الجسمي فلو بنى اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعين النفس بالامراض البدنية بوجه لا يوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعين هذه النفس بالامراض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون قبل هذا البدن متعينة في بدن آخر معين وقبله ما خروا آخر لا لا بد اية فتكون موجودة بتعيينات متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزايم على من سلم تماثل النفوس و بطلان التناسخ (قال ثم النفس طائفة ٢) يعني ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبرها وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فالنفس مع البدن على السواء ليس لبدن واحد الانفس باحدة ولا تعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فتذا هو اما على سبيل التبادل والانفصال من بدن الى آخر فلو جوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن واثبتت متعلقة به من بدن آخر لم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر صفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل لما انفس المتعلقة بعد مفارقة هذا البدن بدن آخر لم ان يكون عدد الايدان ساوا بالعدد الايدان الحادثة للابدان وتعلق بعض النفوس واجتماع عدة منها على بدن واحد وتعلق واحدة منها ببدن كثيرة مع انكنا تعلم قطعا بأنه قد يهلك في وفان العلم ابدان كثيرة لا يمتنع مثلها الا في اعصار متطاولة الثالث لو انتقل نفس من ان يجتمع فيه نفسان متعلقة واحدة لان حدوث النفس من العلقة القديمة يتوقف حصول الاستعداد في القسا بل اعني البدن وذلك بحصول المراج الصالح وعند حصول الاستعداد في القسا يلزم وجود المعلول عند تمام العللة لا يقال لا بد مع ذلك من عدم المانع ولعل متعلق المتعة مانع ويكون لها الاولوية في المنع بما لها من الكمال لا نقول لا تدخل للكمال في اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذا لم يمنع الانتقال للحدوث اول من منع الحدوث للاتصال واعترض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدمتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنقل الى بدن آخر انساني ولا بدل على انها لا تنقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جزه بعض الشائعية

٣ يكون مدون معين متعلقة لا نفس
فلا وجود على انفسه او لا يتصل
تلا لا ندس الا ان كان من
قبله مدون اخر منوعا وهكذا
وتدري بان جسم متعلق بالنفس

من

٢ بان ليس معها في هذا البدن تدبر
آخوه لا لها تدبر في بدن آخر
فصل على انتفاء انفس البدن نفسا
ولا بد ان يكون له كمالا لا على
البدن ولا لا بد ان يكون له كمالا
من احوال البدن لا بد ان
يرتبط بعد ان كماله في
الافاضة ١١١٠ بما فيها من
اخرى معلقة بالام الاستعداد
ومعهم النفس واعترض بانها
لعل الشفيع انفسه لا تنقل
الى بدن اخر لان لا حيوان
او نبات او ما دبر على اختلاف
آراء الاسماء او لا حيز

على وجه كونه اجزئيات فغذت النفس وعند الفلاسفة الحواس لاجزاء الاول اما يشير اليه احد
بقوله اما وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلي وله لبس هذا القرس
وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك
من الحكم بين الكلي والجزئي او بين الجزئيات والحاكم بين الشئيين لا يدركهما فالدرك
من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد الثاني ان النفس كل احد تصرف في منه الجزئي ويتأثر
افعاله الجزئية ونفك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الراي الكلي يستبته الى جميع الجزئيات
على السواء ولان كل عاقل يعيد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص
الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف
بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات ويستأنس نفس سوى ذلك الواحد الذي يشير اليه
كل احد بقوله اما احتيج الخضم بوجوه الاول اننا طوطبنا الابصار والبصرة والسمع والسامعة ولبنا
فعلنا قوة واحدة وهذا في الحقيقة دعوى كون المطلوب ضروريا للثاني ولو لم يكن الابصار للباسرة
والسمع للسامعة والذوق للذائفة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الافة في محال
هذه القوى وجب الاضافى هذه الافعال الى اوجوبها الاتقى الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة
الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس
عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته لا يتفاوت بالثبته والحضور نحو لو كان الغيب للنفس
لا لافة حسائية لما تمكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتاع ارتسامها في الجرد وقد سبق
له لا بد في الادراك من الارتسام لا يمكن الغيب لاقوة الجسمانية لم يحصل امتياز
بين اليانمان والمتأثر فاما اذا تخيلنا لان الخارج مرميا بمخاضا يمر بعين متساو بين في جميع الوجوه
الافى ان احدهما على بين المربع والاخر على يساره هكذا
اذ لبس امتيازها بالمهاية ولو ازهاها كالفرد والشكل
والسواد والابيض وغير ذلك لفرض التساوى فيهما بل والمحل وليس المحل الخارجى لان المفروض
انه لم يؤخذ من الخارج فنعين المحل الادراكى والمجرد لا يصلح محلا لذلك فنعين الآلة الجسمانية
ولا ينفى اننا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات الاحساس وادراك الجزئيات والدرك هو النفس على
ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارفع زراع الفرقين وظهر الجواب عن ادلتهم الاله برادسا كانت
الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان الدرك هو النفس المجردة
كما في الانسان لما صح ذلك اذ ثبت لها نفوس اطعمة وانا والجواب انه لو لم يكن ذلك يجوز ان يكون
الدرك فيها هي القوى الجسمانية وفيها النفس بواسطة القوى وهذا معنى قول الاسفلاك
في الوازم وهي الاحساسات لا بوجوب الاشتراك في المزموم وهو النفس المجردة الثاني انه لو كان
ادراك النفس للجزئيات مجموعة الاكث لا مادرك النفس هو بينها لامتاع توسط الافة في ذلك
واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المنقضى الى توسط الافة ادراك الجزئيات انى
يتمع ارتسام صورها في النفس المجردة واماما لا يتغير ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس
ذاتها فلا يتغير الى توسط الافة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تصوره بعينه اذ لا يمكن في ذلك تصور
بدن كلى لان نسبتته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب
ان تعلقها بالبدن شرقى بطبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه
فانها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتعريفات تصورها باعيا بها من غير
توسط الافة والجواب انها تصورها من حيث هي آلات لهذه النفوس حاصلة في هذا البدن
المحسوس فيحصل التخصص بهذه الاضافات ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات

ولا ان تعلقها بهذا البدن
والفلاسفة ان لا يكون
بدن متساو لثبته لان ذلك التعلق
شوق لطبيعى يقتضى المناسبة لا ارادى
لا ارادى فليترقب معنى تصور بعينه
ولا يلزم لها الآلات عند تصور
استعمالها ان يكون تعلقها بالبدن
المحسوسات بسبب اضافة من
من قبل ان تنسب الى هذا الجزئية بان
بان تدرك تلك متلاسانية لما في هذا الدرك
المحسوس اعم فترقبه ان تعلقها
بالبدن ان اقرست الصورة
في المتعاطل المحسوس وان لم
والرسم ناي ماله اصل
للتعلق بالبدن في الادراك
تعلقها بالبدن في الادراك
التعلق بالبدن في الادراك
التعلق بالبدن في الادراك

والكمال اوله نفس باعتبار اتصافها بها اوله نفس هي مبدأ دهره انما يقال تارة
ان النفس الهولاقية هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة نفقة استعدادية اوقوفة
من شأنها الاستعداد المحض وتارة له النفس في مبدأ القطرة من حيث تأليفها للعلوم وكذا
في اليوناني وربما يقال ان العقل بالمكة هو حصول الضروريات من حيث تأليفها للطريات وقال
ابن مينا هو صورة العقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمزلة القوة للاصدار
والاستفاد هو العقولات المكتسبة عند حصولها بالعقل وقال في كتاب البدأ والمعاد ان العقل
يا فعل والعقل المستفاد واحد بل ذات مختلف باعتبارها من جهة تخصصه في الطريات عقل بالفعل
ومن جهة حصولها في العقل عقل مستفاد واما العقل المستفاد هو عقل بالفعل باقتباس الى ذاته ومستفاد
بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا في ان المعنى في المستفاد هو حضور الطريات للمكة للنفس بحيث
لا تغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المراتب الملكية وله يمنع او يستبعد جدا
مادامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبيل العقل بالفعل بحسب الوجه
على ما حصره الامام وان كان بحسب الشرف هو العلية والرئيس المطلق الذي يحدده سائر
القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اسمه بما اتفقوا عليه من حصر
المراتب في الاربعة نعم حضور الكل بحسب الاربعة اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام
في بيان المراتب ان النفس ان حلت عن العلوم مع ادائها فاعلة لها سميت في ذلك الحالة عقلا
هو لا يوافق ان حصلت الضرورة بالانفكاك سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت الضروريات ايضا
فان لم تكن حاصلة بالفعل بل اوقوفة لا تتحرك بمجردها توجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان
كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فاعلة لا تارة لا عبرة حاله الخلو وحالة حصول الضروريات
وحالة حصول الطريات بدو وان الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها
وهو موافق لما قال ان سائر النفس تكون عقلا بالملكة عقلا بالفعل عقلا مستفادا والمخفى ان حالتها
مستفادة وامامنا ذكر في المواقف من ان النفس بالفعل هو ملكة استعاط الطريات من الضروريات
ان ضرورة العقل بحيث يتشأن استحضار الضروريات واستنتاج منها الطريات فلم يحد في كلامه
القوم (قال وما المسمى ٧) يعني انها قوة بهيمة كني الانسان استعاط الصناعات وتحفظها
في موضوعاتها التي هي بمزلة المواد كالسبب للخطر وتغيير مصالحه التي يربح الاثبات بها
من المعاهد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امره اشبه ومواده وبالجملة هي مبدأ
حركة بدن الانسان الى الافعال الحرة الخاصة بالروية على مقتضى آراءه بتخصصه اصلا
ولها نسبة الى القوة الزوعية ومنها ينولد الضحك والحجل والكاء ونحوها ونسبة الى الحواس
الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور متعلقة ومساكنات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية
وهي ان افا عليه اعني انه في الاحتشابة بدس من آراءه حرية تستند الى آراء كسبية تستند
من مقتضايات اولية او تغيرية او ذاتية او طرية تحكم بها القوة الطرية فلا ينسقط من قولنا
بذل درهم جمل والقول الجليلي في ان يصدروا ان بذل الدرهم في ثمن ان يصدروا ان يصدروا ان يصدروا
بذل هذا الدرهم يعني ان ابدله لهذا المسمى فيبذل من ذلك شوق واردة الى منه تنعدم
القوة المحركة على دفعه الى المسمى (قال ويصر على الطرية ٢) يعني ان كماله القوة النظرية
معرفة اصحاب الموجودات واحوالها واحكامها كما هي على الوجه الذي هي عليه وفي نفس
الامر بغير اطاعة بشرية وتسمى حكمة نظرية وقال القوت المأله اقيام بالامر على ما ينبغي
اي على الوجه الذي يرضه العقل الصحيح بغير اطاعة بشرية وتسمى حكمة علمية وفسروا بالملكة
على ما يشعل الصميم بابها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعلا الا انه

قوت النفس في المزايا
في تلك الصناعات وتغيرها
للاصناف لا يحاط امرها
قد تضمنت الى غير ذلك
فالمية تنبعث عن المزايا
من الاوهام العلية
الطرية المفسرة معرفة
لما يقدر الحاسة البشرية
الى الحكمة العلية المفسرة
بالامر على ما ينبغي لقد صا
في هذا المقام ان المسمى يخرج
نفس من القوة الى الفاعل في
للما المسمى وان القوة اسم
للعقل والعقل محال وقيل ان الحكمة
هي القوة لدراسة الامور المتعلقة
تتعلق بالقوة النظرية بالامر
من المسمى فان مقتضى ما يقتضيه
من المسمى وان مقتضى ما يقتضيه
الطرية او مقتضى ما يقتضيه
او مقتضى ما يقتضيه
ان مقتضى ما يقتضيه
الاختصاص في المزايا
قوت النفس في المزايا
الطرية

من النفوس الانسانية وهي عندنا محض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس حلافا
 ففلا سفة والكلام في ذلك يتوزع على ثلاثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق
 ببلدا كانتها الكائنة حالة اليوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اللحظة فلا ول
 مثل المعمرات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين من تلك الخاصة بل اختباره
 ومثل السحر والعرافين ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان النفس تأثرا
 في البدن كما للجواهر الية مجردة في عالم الكون والفساد وبس اقتدار تأثيرها على بدنها
 لا تطبعها فيه بل لعلاقة عنيفة بينهما فلا يعد ان يكون لبعض اخوس قوة بها
 تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخر حتى تصير بمنزلة نفس
 ما لاصام او بعض الاجسام لاسميا الاجسام التي يحصل لها اولوية بها لمسابتها
 لبدنها بوجه خاص فلا يعد ان تحل الهواء الى النسيم فتحدث طراقة والحاجة اوز بد
 كالطوفان وان فعل نهر يكا ونكبا ونكيفا ونحو ذلك يذعها صعب ورياح وسواها
 وزلازل ونوح مياه وحيون ونحو ذلك وكذا اهلاك المدن والارال امر اض ودفع موبقات وغيرها
 وربما تكون انفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدفع الشر تعالى فتضيق بهيئتها وتعدلها
 ترجحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة
 فان كانت مقربة بدعوى النبوة فمخبرات والا ذكرا مات وقد يكون في بعض النفوس خاصة
 تحدث فيها المعجزات الذي ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث القريب
 بمزاولة اعمال مخصوصة وهي السحر او بقوى بعض الرياضات وهي اعراف او بالاجرام
 الملكية وهي دعوة الكواكب او بتزج القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات
 او بالغواص المصرية وهي البرنجات او بالنسب الرياضية وهي الحيل الهندسية
 وقد يتركب بعض هذه مع بعض كحر الانفصال ونقل المياه والالات الرقاصة والمزاولة ونحو ذلك
 مما يستعان عليها بمجموع الحواس المصرية والنسب الرياضية (قال وقاوا في ادراكاتها
 المتعلقة بالرم ٨) اشارة الى انفس الله في بيان ذلك ان النفس لاشته لها بانكر فيما ورد عليها
 الحواس قلب تدرك الاتصال بالحواس الارواحانية فصدود كود الحواس بسبب انفس الروح
 الحاملة قوة الحس صها تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع دها ما دها من صور
 الاشياء سيما ما هو الى تلك النفس من احوالها واحوال ما يربط بها من الامل والولد
 والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية تحاكيها الكلية
 جزئية ثم تنطبع في الخيال وتنقل الى الحس المشترك فتصير مساعدة فان كانت الصورة الكلية
 باقية على حالها بحيث لا تتحول فيما جعلته الكلية جزئية الابلكية والجزئية كانت الى
 عند من لتصور والا فان كان هناك سلسلة بمكي الوقوف عليها كما اذا صور المني
 لازمه او عند مثلا فهي رؤيا تعتبر وهي لتصور هو التلخيص بالعكس لفصل الفضل حتى ينتهي
 الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الحبيب فان الكلية لما فيها من عزة المحاكاة والانتقال
 تترك ما اخذت وتورد شبهه او عند او سابه وبتأثير ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين
 اليقظة فالعبر ينظر في احواله صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان تنهي
 الى الصورة التي ادركها النفس وان لم يكن هكلسا بة توقف عليه تلك الارز ياتد فياضات
 الاحلام وقد غم ذلك باسباب اخر مثل ان تنق صورة المحسوس في الحسائل فتنتقل في النوم
 الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فتدقل منها عند النوم الى ثلثاي نفسه الى الحس
 المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل القوة الضمنية فتتغير افعالها بحسب تلك التغيرات في

تتمثل لتمام العيب للروح
 يحصل لها صورة ادراكية جزئية في
 انفسها او يحصل في الكلية فان لم يكن
 في عالمها لم يكن لا شئ من حاسة
 المبعوضة الا بالكلية في الزمان فان
 الى الحس المشترك فترى واحدة
 وان تصرف فيها الكلية فيقول
 الصبر على انفس او قد لا يزال
 لم يرب من الفصل فزوايا لتبين
 لا ما من فآات امل من او شئ
 في الحس المشترك من الصور لاية في الخيال
 كالحس او لا لا تستقل الا بغير
 في النوم ماضلة كانت في امدارة
 فيها عند النوم لتغير افعالها بتغير
 في الروح الحامل الى افعال اخرى عند
 عليه في صورته من الاشياء والصور

١ العاطلة امتداد القوة الشجرية
وهي القوة والخصية هي القوة
والنطفة وهي القوة وتجميعها
القائمة وكلها من الزلا وقطرها
من شجرة القوة الشجرية
والقائمة الشجرية والجبن والوكوة
الجوهرية والقائمة من

٢ البحث السادس في بيان ما
الغرض من الانسانية في الدنيا
والموت كما هي عندنا من حيث
خلق الله تعالى وقال الله تعالى
في الانشائي من الغرض قد يكون
لما في القوة المقنونة في جسد
حتى ربما يصير غير القوة
للعلم والفضل والادب وما
كل ما يدور في الدنيا من
الاعتناء بالمرءة والذكور
والانثى المدة والذلة والارزاق
وتحذرك وقد عرفت ان في
الجمالية الخاصة بها وهي الخاصة
بالدين او مشروعه او غير ما
فستكون من زواجره او اقسامه
خاصة انما في العلم او المنة
بالوفاة والفرار من الموت
جوام الغلبة فربما يكون ذلك
او غير ذلك في الدنيا ما
لا رتبة في القسمة او لا
والد حرة فالنصف ذات او النصف
الوفاة في النصفية قد تد
تتركب ليعتد ذلك مع النصف
سنة

عالم على مرآة الصفر احكامه الاشياء الصفر والسم في عالم السودا في السوداء ولينهم في الجسد
والملح (قال وقا) فيما يتعلق بالظلمة هذا هو النصف الثاني وهو غير ما يتعلق بالادراكات خاصة بالظلمة
ونفك ان النفس قد تكون كافة القوة حتى بالجسد بين فلا يمكنها الاشتغال بتدبير البسند
من الاندول بالبادي الى الجبروتات العلوية لمشاركة النصفية ايضا تكون قوية بحيث تقدر
على استخلاص النفس من الجسد في الظاهر ولا يبعد ان يقع مثل هذه العس
في القطة اتصال بالبادي فينقطع فيها صور بعض المصبات كما كان او يكون ثم يقبض
الاترال الخفية ثم ينقل الى الحس المشترك فيمكن ذلك بجماع صوت لذيد او هائل وربما
يود مكتوبا على لوح او خطا على افسان وذلك او حتى انه تفصيص او نحو ذلك وقد يكون
منه - صور ما لا حضوره عند الحس لا شرف النفس كمال قوة بل لفساد في الاكث
التي يستعملها العقل كالحق المرض والجسد والاستيلاء امر يدور الحس ويغير الجسد كالموت
سرعة وسكن ما لم يشأ من مرض الحس من اياه ان يفقد كسواد يراق او طيبة
خوف اوطى او هو من عين الغيب وقد يكون ذلك بل رياضات المضغعة لقوى العاطلة للنفس
من اتصالها بالبادي الجزئية المعالي جانب السلبية الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة
عند الفلاسفة والعامة صدق الحقائق هو الله تعالى (قال ووقع بعض الغريب ١) ذهب جمهور
الملا سفة الى انه ليست لهم الانسان من الحيوانات تعرض لمرحلة مدركة للكيان وبعضهم
الى ان لا يعرف وجود النفس اهل العلم الدليل والاشطع بالاستقلام الاحتمال وما يتوهم من
الحوادث لانهم في كانت اسما لان حجة ما للنفس والبدن لا غير ليس بشي الجواز اختلاف التفسير
بالقوة وحول التبرير فصول اخر لا يطالع على حقيقة ما ذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت
ذلك تمسكنا بالقول والمقول اما المقول وهو ان الله احدثها بها افعالا عريضة تدل على ان لها
ادراكا كذات ونسورات عقلية كالصل في شجرة المسئلة والاقادير ليس والعمل في اعداد الذخيرة
والايل والعل والحيل والخلق والاعتناء الى الطريق في كاليالي المظلمة والعمل في عراب احوال
تدبره وكثير من لطيف والحشرات في علاج امراض تعرض لها في غير ذلك من الحيل
لجبرية التي يخرعها كثير من العقلاء واما المقول وهو قوله تعالى والطير صافات كل
علم صوته ونسيجه وقوله تعالى وادعى ذلك الى العمل الاية وقوله تعالى يا اياها اوبى معه
امر وقوله تعالى حكاية من الهدى احطت بما لم تحيط به الاية وحكاية عن النفس
ما اجل ادخلوها فيكم الاية (قال الفصل الثاني في العقل ٢) احببت التلاصق على
حده احدها ان المعاول لا ولي يجب ان يكون جوهرها مقارن ذات وقوله وهو المراد
اما الجوهرية فلان المرض لا يمكن بدون العمل فالحل اما معلول للغة الاولى اعني الواجب
سدور الكثير اعني المرض والحل من الواحد الحقيقى واما المرض فليس تقسم الشيء
نفسه واما المقارنة فلاه لو كان جمعا وهو مركب من المادة والصورة لزم التحال المذكور
ما كان ما ناصورة وكل هذا لا يوجد بدون الاحراز فاية احدهما للاخر وهو مع اما المادة
لان شأنها القول دون الفعل واما الصورة فلاها انها تدل بمشاهدة المادة فليعلم تقدمها على
نفسها ان كان معانيها مقارن ذات لاقى فعله فليعلم الذي هو شرط انشائية اما معلول الواجب
فليس الكثرة او النفس فليعلم تقدمه على نفسه فالحل اصل انما امر وجوده من اللغة الاولى
وايجادها للمعلول الثاني وذلك الاعمال لا الجسم في نفس الكثرة لا يصلح معلولا للغة الاولى وغيره
لا يصلح على علمه الاول الثاني لان ما يصلح له علمية تعرف علمية امر خارج عن ذاته فان كان معلولا
لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للغة الاولى لزم سدور الكثرة عنها وانما هي انما اول الاجسام

مر وايضا اقتدار النفس الى الجسم في ادراكها لا يعنى استقلالها بل يحتاج الجسم من

يجب ان تكون عقلا والالكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فليزم تقدم الشيء على نفسه اما ان كان جسيما او عرضا فانه يظهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والالكان فعلا لانها فانك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان لانها لا يوجد الا بوجود الأخرى ومجموعهما جسم جسم ولو كان فاعل الجسم الاول احدهما كان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين بتع بعض المقدمات اى لانهم امتناع صدور الكثير من الواحد وقد تكلمنا على ذلك ولوسلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختصا بصدوره اكثره بواسطة الارادة ولانهم ان اول ما يصدور عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدور المعلوم الثاني والثالث عن تلك الصفة اوصى الذات بواسطةها ولا نسلم ان المعلوم الاول يجب ان يكون موجدا لباقيها لان يكون واسطة وحيد لا يجوز ان يكون اول ما يصدور نفسا او مادة او صورة ثم يصدور بواسطة البدن او الجوارح الاخرى من الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لا بد ان كان قبل فتكون مستغنية عن المادة في الذات والعمل ولا تنفي باقل سوى هذا قسا المدعى اثبات جوهر مضارقي في ذاته وفعله ايجادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون المصادر الاول مستغنيا في فعله الا يجادى دون الادراك فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا او فيها جسيما كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب (قال الثالث) اى ثالث وجوب الاحتياج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ابداعية فيكون المطلوب محسوسا ومفعولا والاويل باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او دفعه جذب الملازم شهوة وتوقع المسافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متناهية الاحوال لا يتغير من حالة غير ملازمة الى حالة ملازمة فنعين الثاني وهو ان يكون المطلوب مفعولا وذلك المطلوب مصوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب نفسه بحسبة مفرطة هي النفس فالتساقي الطال اما ان يريد له اوتيل صفاته اوتيل شبه احداهما والساكان له تعلق بالمسوق والاويل باطل لان الذات او الصفة اما ان تنال في الجملة فليزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس من حصول ما هذا شأنه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المحال على ان تيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب اوتيل شبه بالمسوق ولا يجوز ان يكون شيئا مستقرا والاويل يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبه غير مستقر اى شيئا بعد شبه بحيث ينفى شبه ويحصل آخر ويحب ان يحفظ ذاته بتعاقب الافراد لالتى نهاية والاويل يلزم الانقطاع فيثبت ان المطلوب حصول مسايات غير متشابهة تحصل على التدرج في اوقات غير متناهية فلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المسوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية بهرك الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع المكملة من القوة الى الغل ويحصل له بكل وضع سبه بالمسوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه واما يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والتلك تيل منه لا ينقص بواسطة تلك المسايات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والام يتخلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تمدد العقل والاعتراض عليه الانسليم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمرسته او التنبه به او غير ذلك ولا نسلم استحالة الشهوة والتعصب على الافلاك

ان في امرها مراتب لا تالوا في الالادة لا يجوز ان يكون الماثلين متشبهين دائمين منفسين بمقتضى ما لا يفعل لا يتساعى كالا والافلاك الالادة لما عاين طلب المحال وليس هو الواجب والام يتخلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تمدد العقل والاعتراض عليه الانسليم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمرسته او التنبه به او غير ذلك ولا نسلم استحالة الشهوة والتعصب على الافلاك

ولا يلزم من تشابه اجزائها في الحقيقة تشابه احوالها ولا نسلم انه يلزم من عدم تيل ذات المشوق
 احواله حصول اليأس ولا من تشابه انقطاع لطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المشوق
 احواله امرا غير قار يصحفظ نوعه بتماثل افراد كما ذكرتم في التشبه ولا نسلم ان المشوق
 الموصوف بصفت كمال غير متناهية هو العقل وبما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون
 انتصاف وبعض هذه وان امكن دفعه لكن لا يتم المطلوب اليدفع الكمال (قال المجت الثاني
 في احوالها) يسر الى اثبات احكام تنفع على اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى
 انها ليست اقل من ذلك ولما في جانب الكثرة فالله تعالى كيف ولا قطع بتخصيص
 الافلاك الكلية في النسخ بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل والنوابث افلاك كثيرة
 وان يكون كل من النوابث في ذلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر
 امره ويتبناه هو به يوجد لا يلزم كنهه الا الله تعالى وحده وبما تصير عشرة مع كون الافلاك
 تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول المصادرة تسعة ومع
 الاول المصدر عشر فوالعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم الصاغر بحسب الاستعدادات
 التي تفصل للواد المصرية من تجدد الاوضاع الفلكية المراد بتدبير العقول السائبة والافاضة
 الكسالات لا تصرف في النفوس مع الابدان ومنها انها لازمة لما سمي من ان كل حادث
 مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتناقضها كنفوس والعقول مبرأة عن ذلك
 ومنها ان كلام العقول نوع بمصير في شخص لان تكرر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا
 بحسب المواد وما يتكثفها من الهيات ومنها ان كما دها حاصله بانفعل لان خروج الشيء
 من القوة الى الفعل لا يكون الا بماله عادة تندرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات
 من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذاتها ولجميع الكليات اما انواتها فلا نها حاضرة
 بامانها عند ذاتها المجردة وهو معنى التعلق اذ لا يصور في فعل الشيء انفسه حصول امثال
 المطابق والما بعد ها فلا نها مجرد وكل مجرد يمكن ان يعقل لانه عن السوابب السادية والواحد
 العربية الامة عن الفعل وكل ما يمكن ان يعقل فله يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان
 الصور العقلية ليست متساوية بل متساوية وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صرح ان يقارنه
 من غير ان توقف صحة المقارنة على حصولها في جوهر المسائل لان ذلك متأخر عن صحة
 المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور
 اذن صحة مقارنة المحدثات وسائر الكليات ثابتة عند حصول المحدث في الاعيان في ذات
 العقل لايها اذ لا معنى له سوى مقارنتها للمعقد وحضورها عنده وكل ما يصح له قول المجردة
 حاصل بالفعل لما مر فتكون عاقلة الدواتها وجميع العقولات ثم انك خبر بانها هذه القرو
 قدما فلسفة غير مسلمة عدد المتكلمين فلا حاجة الى التنبيه (قال وانها مادية بمعنى احوال
 العقول انما مادية لكمالات النفوس الفلكية A) بمعنى ان الواجب لتلك الحركة السردية هو العقل
 لا بطريق الباشرة والاكالة تهاق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلان بل بطريق الافاضة
 على نفس الحركة قوته التي لا تشاهى وتقبولها عنه ذلك القبيض وانها تأثرا غير متناه
 عن سبل الوساطة دون المبدئية لامتناع صدور غير المتأخر عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن
 مستمدا من مدأ عقل غير متشاهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالفعل الفعال
 يعطى النفوس السردية كما دها و يفرجهما من القوة الى الفعل في تعلقها وانسبته الى النفوس نسبة
 الشمس الى الاصباح بل انم وهو كالحرفاء للعقول اذ اقلس نعايه قبلنا منه واذ اشتغلنا عنه
 بجانب الحس تحت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها ذا حودى بها صورة تمثلت فيها

لا نحتاج اليها عشرة لبدء الافلاك لبدء
 الاول لثباتها حسب القوة في الكثرة
 والعاشرة الذي عالم الصاغر
 بحسب الاستعدادات الخاصة
 من تجدد اوضاع الافلاك والما
 لمراد بها من المادة هو لا قوة
 انية مختصة انما هي في اشغالها
 جامعة انما لها مائة لذاتها
 والما من المحدثات في الجبر
 ومن الجزئيات

والاشارة الى النفس والاعمال
 النفسانية

فانما ارض بها عنهما الى ذلك التقلد ورماعقل فيه اخير تلك الصورة على حسب ما يحاذي بها
 فكذا النفس اذا ارض بها عن جانب القدس الى جانب الحس اولى شي آخر من امور
 القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هي نفوس يجب ان يكون من العقول اذ
 لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تصد من الواحد
 الحق في وان تكون من الاجسام واجرائها واحوالها لانها انما تعمل بمشاركة الوضع فلا
 تؤثر فيها ولا تضعه ولا من النفوس لان الكلام في المبدأ القريب الذي تستند اليه كلية النفوس
 وان كان بعضها من البعض وبهذا يبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون
 هو الواجب ولا الجسم واجزؤه واحوله ولا النفس لا يمكن ان يحد في نفس انما تفعل بواسطة
 الجسم فمعنى العقل والنجني ضعف بعض المقدمات وبداؤها على كون الصانع موجبا لا يصدر
 عنه الا الواحد (قال على حاقيل ٢) اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود وكيفية صدور
 النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا
 ولا شك ان له وجودا واسكانا في نفسه ووجوبا بالغير وعلم بذلك وبمبدأه فقبل صدر عنه باعتبار
 وجوده عقل واعتبار وجوبه بالغير نفس واعتبار امكانه فكان اسنادا للاشرف الى الاشرف
 وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وذلك الى آخر ما ثبت بالغرامان من وجود الادلاك
 ثم نفو بعض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمجموعة الاوضاع والحركات وقبل صدر عن
 العقل الاول باعتبار امكانه هوى ذلك الاعظم واعتبار وجوده صورته واعتبار علمه
 بوجوب وجوده بعلمه عقله واعتبار علمه بعلمه نفسه واعلم انه لما ثبت عند هم
 انشاع صدور الكثير من الواحد الحقيقي ذكروا طر يقا في صدور الكثرة عن الواحد
 علمي انه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به ولم يميلوا الوجود والامكان
 ونعز ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحجيات تختلف بها احوال اهل المواجهة على ما قال
 في الشفاء نحن لاننع ان يكون شي واحد ذات واحدة ثم ينعها كثر ايضا فبست
 في اول وجودها ذات في مبدأ قواها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد
 ثم ذلك الواحد يلزم حكم وحال اوصفه او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه
 لذاته شي وبما ركذلك اللازم شي فنتبع من هناك كثره كلها تلزم ذات فيجب ان يكون مثل
 هذه الكثرة هي الله لا يمكن وجود الكثرة معا عن المعالوات الاول ثم القول لبست متفقة
 الانواع حتى يلزم احد في آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وذلك بل يجوز ان تنهض
 سلسلة العقول ما يكون مبدأ الهوى لاعتنا صروما يمرض اها من الصور والاعراض
 بحسب ماله من الحبيبات وما يحصل للواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس
 كثره حبيبات واعتبارات وامال سلوب والاصافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو هل
 الغير بها كان دورا وام يقطعوا بان العقول لبست فوق الصورة وان حيزت كل عقل تخلف
 في التلب او الاربع فلا يتبع ان يكون مبدأ تلك التوابت عقولا ككثرة او عقلا واحدا
 باعتبارات وحبيبات غير محصورة بذكر رفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان
 ان كانت امور واعتبارات لا تصفق اها في الايمان ان يصلح اجراءه من الله الواحدة وان كانت
 وجودية متخففة فصولا صدرت عن الواجب اوعى العقل لم كون الواحد مصدرا لا كثر من الواحد
 وكذا وجبا جهات كثره العقل تفعله للوجوب ونحو ما ثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل
 ذلك ونفس وعقل الى ما لا ينهي فلا تنهمر العقول في عدد فضلا عن العشرة اثبات ان حديته
 اسنادا الاشرف الى الاشرف خطبني لاتبني بالعلوم امره انية الرابع ان اصادفك التوابت مع
 كثرتها الى العقل الثاني باعتبار اسكانه بث صدور الكثير من الواحد وكذا اسناد الصور

ان المصادر الاول عقل ولصدر منه
 باعتبار وجود عقل واعتبار وجوبه
 بالنفس واعتبار امكانه باعتبار
 علمه بالحق وهكذا الى العقل
 واعتبار ان تلك الاعتبارات
 اما في شئ من الحيز واما في
 فلا يلزم اجزاء من الوحدة مسلم فلم
 على الواجب لانه من السلب
 وانما ان ذلك على الواحد
 في قول التوابت بان العقول اما متحدة
 فلا تنقطع السلسلة ولا يفرج
 على تلك الالعدد من
 القول فكيف يميز بينهما مشورة على ان
 ان حوزات الادلاك فوق التوبة
 اذ كلنا قضا اعتلا في النفس
 من ذلك الكتاب لا ياتي القلب
 تن

والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحيات القديمة والاعتبارية
 هكذا في صد والكثير من الواحد لجاز اسناده الى الواجب اعتبارا ما له من السلوب
 والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير ممتنع عن هذه سلسلة
 العقول والافلاك بان لا يصدر عنه عقل وعقل ونفس جاز في جانب الابدان ان لا يصدر عن
 العقل الاول الاعتدال وان العقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم
 بعد صدور عقول كثيرة ويثبت لا يصح الجزم بله يصدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس
 وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجريبة كثيرة يستدعي كل منها
 مبدأ واعترافا بأنه محتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت اقلها كثيرة وان يكون
 كل من الثوابت على فلك هذا ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتداء على ان الواحد
 لا يصدر عنه الا الواحد يستمر على مقدمات اخر صفة وان الاصل والاولوية لا يجدي نفعا في
 المطالب العلية (قال لبعض المثالب) جعل هذين مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة
 هم العقول المجردة النفوس الفلكية وتخص باسم الكرو ونبين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام
 ولو بالاثبات والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن هو هواء مجرد عنها تصرف
 وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها فتعلق النفوس البشرية ببدانها وبالشياطين
 هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العقلية وصرفها
 عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى تنوع الشهوات والذات الحسية ولوهبة
 وروهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع لعلاقة معها
 ان كانت حرة مطبوعة للدواعي العقلية فهم الجلي وان كانت شريرة باعته على الشرور والقباح
 ممتبنة على الضلالة والانحراف في القوالب فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة
 والشياطين لا يفتقد ما يوجب اجماع الآراء وطوبه كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة
 والسلام وحكي مساهدة الجلي من كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه
 لتبهمها كما لاسدل الى ثبوتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان كل فلك روحا) يسير الى ما ذهب
 اليه أصحاب الصلوات من ان كل فلك روحا كلياً برامره وتنسب منه اارواح كثيرة مثلاً
 للعرش اعني الفلك الاعظم روح درامره في جمع ما في حوزة يسمى بالنفس الكلية وروح الاعظم
 وتنسب منه اارواح كثيرة تتعلق باجزاء اعرش وطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن
 الانسان ولها قوة طبيعية وجوابة وبفانية تحبس كل عضو على هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم
 الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وزبي الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم
 هكذا سائر الافلاك وثبتوا لكل درجة وروا بظهوره بعد حلول النفس فلك الدرجة وكذا
 كل يوم من الايام والساعات والهار والجماعات والمقارن والامرات وانواع النبات والحيوانات
 غير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ذلك الارزاق فلك البهار فلك الامطار فلك السحاب
 ونحو ذلك وبالجملة فكما ثبت لكل من الابدان لشريعة نفس مدبرة فقد ثبتوا لكل نوع من انواع
 بل لكل صف روحا يدبره يسمى بالطباع التل لذك النوع تحفظه من الاخطا والخطا
 وتظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح
 على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اغت الحياء وحق لها ان تط ما فيها مريض قدم الاوفيه
 ملك ساجدا وراعه (قال وهذا) طاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامم ان الملائكة اجسام
 اعية تروا بانية قادرة على السمكيات باشكار مخففة كالقوة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة
 شأنها الطاعا ويمكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبيائها عليهم السلام وامرهم على توجيه

٣ في الملائكة والجن والشياطين زعموا
 ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس
 العقلية والجن اارواح مجردة لها
 نفوس في العنصرية والشياطين
 هي القوة المتخيلة في الافراد
 العنصرية على ان النفوس البشرية لا
 المفارقة ان كانت شديدة في الجسم
 وان كانت ضعيفة فالتأثير

٢ خفيته من ابراهيم فتعلق بامر الله
 والبركة والذوق والروح يستحي
 النفس العقلية يدبر امره في نوع ما في
 حوزة والشمس لها معرفة القوى العقلية
 الانسانية وهكذا كل شيء من العنصرية
 من الجماد والمقارن والجمادات والافلاك
 النباتية والحيوانات وغير ذلك
 يدبر امره في ظلمة من الافلاك يسمى
 الطباع النظم في لسان الشرع بالملك
 لذلك النوع من

٣ الملائكة اجسام لطيفة تتشكل بافعال
 متدبرة متناهية في الكمية والقسم
 والقدرة على الاعمال الشاقة التي لا يمكن
 للانسان شغل الخلق والى الشياطين
 شأنهم الشر والافلاك والافلاك
 عليهم من الملائكة على انهم عمن
 العنصرية

المايات وفيه لكل موجود من المبررات والاجسام والاعراض حتى الجركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته ملحق لا قادمة ومحل يظهر للنس بمحسنة
مظهر كالمرة والخيال والماء والهواء وشعر ذلك وقد يتخلل من مظهر الى مظهر وقد يطل
كما اذا فدت المرأة والخيال اوزالت الماتية او التخلل والجلية هو عالم عظيم الفسفة غير
متناه يحد وحذو الصالح الحسي في دولم حركة هلاكة المثالية وقبول عناصره ومركبها تار حركات
افلاكه واشرافات الصالح العقلي وهذا ما نقل الاقدمون ان في الوجود علما مقدرا باغير العالم
الحسي لانتهاى عجزه ولا تحصى مدته ومن جهة تلك المدن جابلقا وجارصا وهما مد بزمان
هفظ حار لكل سمها الف بل لا يحصى ما فيها من الخلاق ومن هذا الصالح تكون الملائكة
والجن والشياطين والنفيلان لكونها من قبل المثل او النور الناطقة المارقة اظاهرة فيها
وبه تظهر المبررات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب
استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر الماد الجسمي فان الابدن المثلالي الذي لا يتصرف
فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلزم
ويقال بالذات والالام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة فويشبه فيها نعم السعداء
وظلمة فيها عذاب الاشقياء وكذا امر السموات وكبر من الادراكات فان جميع ما يرى في الملم
او يتخلل في البقطة بل يشاهد في الاعراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية
التي لا تتخللها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كبر من الغريب وحواقي الامعان كما يحكي
عن بعض الاولياء اجمع افلته يلدنه كان من حاضري المسجد الحرام ايلم الحج وانه ظهر
من بعض جدران البيت اخرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص
او التواويعر ذلك من مسافة بعيدة في زيار قرب الى غير ذلك والقائلون بهذا الصالح منهم
من يدعي نبوته بالكناسة والتجارب الشخصية ومنهم من يتجهم بان ما يشاهد من تلك الصور الجبرية
في المراتب هو البسب عدما صرفا ولا من عالم المايات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذات
مقدار ولا مرتبة في الاجزاء الدماعية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى مائية
والشهة واهية كاسق ام يلفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين (قل المقصد الحاس
في الالهيات ٧) اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتزيهه له وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز
افعاله واسماؤه فلها هذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الأدلة على وجود
واجب على تحقيق ان ذاته هل تتخالف سائر الذات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء
ثالث في وجوده وجود فان كان واحدا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد من علته بها بترجم
حوده وشتم الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او شتم الى الواجب وهو المطلوب
عند المتكلمين اثمة ثبت حدوث العالم الاشارة في وجود حادث وكل حادث ثبات ضرورة له محدث
ما ان يدور او تسلسل وهو محال واما ان ينتمى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصله او المراد بالواجب
وكلا الطرفين مبنى على امتناع وجود الممكن او الحادث لا موجد وحسب استغناء الدور
والتسلسل والتكثرون للم يقولوا بقدم شيء من الممكن كان اثبات القديم اثبات الواجب وليرد عليهم
ما جوزه الحكماء من تساقب الحوادث من غير بداية كالحر كات والاضاع الفلكية اما واغفلوا
عن مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان تلك الاما عرفت المعينات دون العلل الموجهة التي لا بد من
وجودها مع وجود المعلول وتوهم معشهم له يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف
على امتناع الترجيح بلا مرجح بل يقال لا بد ان يكون في الوجودات موجود لا يفتقر الى امر
دفع الدور والتسلسل ولا معنى الواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير

٧ وفيه دخول الفضل الى الوجود
وفيها مباحث اعمت المثل في انما
وتنه لوليان طسكين والحق
حاصلها ان لا يكون الامر
المجلة من موهج واجبة الحق
من محدث قدس لا مثالة الادب
او التسلسل وقد ترجمه
عن فلكان الترحم بلا مرجح قال
لا بد من وجود كذا امر الى
دفع اللود والتسلسل ومن فلكان
الدور والتسلسل بذكر الوجوه
الاول لوليان في الوجودات
واجب الموهج والحق
وهذا من الثاني في جميع المباحث
الحق الماتية تحت اربع مقادير
واحد لا بد لها لا يخالفا من متعلق
بالفعلية وهو لا يكون ان يكون
لقد سمع كالمحرز صلاه فظاهر
ولا بد من الاعراض لا كونه علة
لنفسه لعلله ولا كونه لفتن الى
لعن اخر فلا بد على ان لا يكون
مترقب فله اولي يتحقق له علة
وهو الواجب على الثالث لا بد
لجميع المحلثات من علة لها بحسب
وجوه ومترقب موهج كونه عن
آحاد المسئلة كذا في كل واحد
مختار ترجيح الى ان لا يكون له وجود
في التسلسل الى الابد سبب الحادث
باستغناء لزم في الدنيا واستغناء
عليه فان ما فله علة من مباحث
الاستغناء والافان استغناء
الحادث والادب وان استغناء
لزم الترحم بلا مرجح استغناء
الوجود من الطال التسلسل نظر في

لا يقتضي الوجوب امتناع العدم الاصل - تقدير بطلان الترتيب بلا مرجع والالزام ان يكون
 المستثنى عن الضرر بوجوبه ويطعن اخرين من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا يفرقه
 بل بغير الاتفاق ومنهم من توجه معه الشبهة لال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل
 وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت ممكنة فليز وجودها الممكنات
 لذاتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا
 الى ممكن آخر لا في نهائية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا يلزم بيان
 ان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل وبهذا
 يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقرره ان مجموع الممكنات اعني ما اخذ
 بحيث لا يخرج منه واحد منها ممكن بالمرتب الاول وكل ممكن فله بالضرر وفاعل مستقل اي مستبعد
 بجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل
 جزء منها والالزام ثارة اعلل المستقل على معلول واحد مع لزوم كون الشيء له نفسه ولعله لان
 المستقل بطيئة المركب يجب ان يكون له اكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بطلت اخرى
 بطل الاستقلال ولا يقتضي الاجزاء منه اما اول ادلة يلزم كونه له نفسه ولعله على ما مر
 واما ثانيا فلانه معلول جزء آخر لان التدويران كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر
 فلا يكون مستقلا بل فاعلية واما ثانيا فلا كل جزء فرض كونه مستقلا بضا عليه ذلك
 المجموع فقله اولي بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واول احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء
 لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والتخرج عن مجموع الممكنات
 يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطال التسلسل وقد سبق
 الكلام فيه بقرائنا واضحا وجوبا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات
 ممكن وكل ممكن فله بضا يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
 على ما مر والعللة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون
 بعضها من جعلها لا كل بعض يفرض فله بضا يفرض هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود
 بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض
 من الواجب والممكنات فان بعضها منه اعني الواجب بحيث يتعين للعللة وبتحقق الوجوب
 بالمرتب اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا تقييد آخر وهو انه لا بد لمجموع
 الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك
 ولا خلاف في رجوع هذا الى معنى ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض
 لا الى نهاية كذلك اي يجب به وجود المجموع وينتفع عدمه الوجه الرابع ان العللة التامة الحادث
 المعانته في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العللة او قدمه عليها الركن واحد
 او مستقلا عليه لزم التحال لانها لو كانت ممكنة فبما ان يكون لها فاعل من خارج فلا يكون
 تامة لا احتياج الحد الى تلك العللة الخارجية ايضا وقد فرضنا تامة هف واما ان لا يكون لها
 عللة من خارج ويستند امان يتم وجودها قبل تلك الحادث فيلزم الانقلاب من الانتزاع الذاتي
 الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المتيقن ترجحا بلا مرجع وفيه نظر
 اما الاول فلان الظرف اذ يتعلق بوجود العللة فلا تسبق على تقدير الانتزاع لزوم الانقلاب وارتداد
 بالامتناع والامكان فلا تسبق على تقدير الامكان لزوم الترجيح بلا مرجع وقد سبق مثل ذلك في
 دفع ما توهم من امتناع الحادث في الازن ثم امكنه واما ثانيا فلان ما ذكره مشترك الالزام
 لجريانه في العللة التامة المشتملة على الواجب وكذا في العللة التامة التي هي تكون نفس الواجب لكن
 بالنظر الى وجود الحادث (قال المبحث الثاني ٢) قد سبق الدلالة على وجود الصانع

اخر في نظر الكل هي
 من العلويات والحدوث
 فكذا امتناعها فيا يتم
 لال مبداءا وصفا
 اوجد دائما على وجود
 فادركهم وتوحيظ
 شأنا الى ذلك لا يفتقر
 حرو او قضي الغفر صلاحي
 في الحكمة من تخرج الشئ
 لم يليا امكان ان يكون
 في غير الواجب لئلا لا الشاهد
 من بانه لا يكون الاغنياء
 وهو المعنى الواجب ليكون
 الامتناع الى فليست استلزاما
 من القادر الى التقدير واما لا يفتقر
 كذا في الالهة لانه لو كان فلو كان ذلك
 في هذه الصفات فلا يلزم
 الى من النهاية واما ان لا يفتقر
 الى من لا يفتقر الى العلم بوجوده
 الى امره من الله واليه
 الشئ بقدره الى اعتراف الكل
 فلو لم يكن على ان لا
 من ان لا يفتقر الى العلم
 من هو الايات الى

طائفتين وهما تشبه الى وجوه اقاصيه والى مسكونته من المهورات التي لم يخالفت فيها احد ممن يعتقد به بذلا لجهود في اثبات ما هو عظيم المطالب العاليه بيان ذلك له لا ينك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والاكواب كالمناصر والمركبات الصنعية والبنية والحيوية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صرح الاستدلال بل ذواتها وصفاتها لادكانها وحد وثباتها على وجود صانع قديم قادر حكيم فائق اربعة طرق هي اشياء فيما بين الجمهور واشهر اليها في اكثر من ثمانين موضعها من كتاب الله تعالى كقوله تعالى في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والنفث التي تجري في البحر ما ينفع الناس وما اتزل الله من السماء من ماء فاجابه الارض بعدوتها وبب فيها من كل دابة وتهرىف الرياح والحجاب المضطر بين السماء والارض لا يات لغوم يغفلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مضطرات بالمره وكقوله تعالى من آياته خلق السموات والارض واختلاف السنين والواكنم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنين والواكنم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاولي من الافلاك والاكواب وحر كائنها ووضعاها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وحر كائنها والاشكال الملونة والسقاية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع به من عجب هدهد في علم التشريح وروحه عا ذكر في علم النفس وسبب الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والمحدث الى المحدث ضروري يشهد به القطعة وان فاعل الجباب والغرابت على الوجه الدقيق الاصح لا يكون الا قادرا حكيميا فان قيل سلبا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهر ارواحيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والضمين ان الصانع لئله هذا لا يكون الاعيان مطلقا بفقره الى كل شيء ولا شتره الى شيء بل يكون وجوده لذاته ويكون الدليل من الاقاصيات والاستدلال منها كثيرا ما يقوى الظن بحيث يقضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الحائي فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيميا ولا يذهب ذلك الى غير الهية تظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الاكبات انما هي اقوم يقولون الشك بالمقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المدد الى المنتهى وله الامر والهي وكونه لجاء ذلك عند انقطاع الرجاء عن الخوفات المذكور من المواضع من التزويل كقوله تعالى فاذا ذكروا في الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى من يجب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض يقولون الله لا غير ذلك تنبيه على انه شوبه بالادلة القطعية والوجوه الاقاصيه منهوهر يمتنع به لجمهور من المعتزلة بالنسبة وغيرهم امامهم القطعة او بحسب التهدي البواجب الاستدلالات انما يذهب الى ما نقل عن الاعرابي انه قال لبرهنة تدل على العبر وآثار الاندفاع على السبيل فحسد ذات ابراهيم وارض ذات قبحاح الاند على اللطيف الخبير وثابتة الملاحدة في وجود الصانع لا يمتنع انه لاصانع للعالم ولا يمتنع ان ليس موجود ولا بعدوم بل واسطة بل معنى انه مبدع لجميع المتفانيات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والاكتان فهو شامل عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا محيط بل في التنزيه ولا خلة في انه هذان بين لاطلان (قال المصنف)

ذات الواجب تحالف وذات الممكن
والامكان امتياز بخصوصية
قاروب الامتياز فليس موجب
الممكنات اوسع المجهدة اقلها
الواجب لتزكية بقولنا ان
الواجب المجهدة كمال العلم والقدرة
او بالاحصاء الواجبة لا تارة بمثل
ما هو من ادلة انشراح الوجه و
بما هو من انشراح الوجه و
لا تاتي الادوات لان قد تم عليها
مع لا مع كذا ذلك كما في الوجه

لما كانوا جوب ما بينهم وبينه
 جميعا لم يأتوا إلى أبيات توبه
 اديا ولا تعلم لما قصدوا فيها
 على أبيات صالح المزمع انتموا الى
 ابيات ذاك فالأولى طلاق التعليل
 وما يسي من ان الله القدره القديم
 والابدية لما خفي عن احوال العالم
 امتناع الدوم

هي الاخر بخصوصية فخل الوجوب ولا يمكن ان يكون من لوازم الذات فليزم اشتراك
 الكل فيه او الذات مع الخصوصية فليزم التركيب المنساق للوجوب الثاني ثم شارك ذاته ذات
 الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق
 بالعارض على العارض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان
 في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم بالادلة المذكورة في اشتراك الوجود
 من جهة الصفة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد
 القابل لا نفيد الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذات من غير دلالة على تماثل
 الذات وتشاركها في الحقيقة فاذ ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر
 الذات وتماثل زاحوا الى اربعة هي الوجود الواجب الذي قد يبرهنه بالوجوب
 والحياة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خاصة تسمى بالاهية هي الموجبة لهذه الاربع عسك
 بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالعرض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين
 القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان النصف للوجوب والنصف
 للوجود والماهية المتشعبة لاسرار الماهيات والوجود زايد عليها (قال المصنف الرابع ٢) قد يعمل
 من مطالب هذا الباب ان الصانع انزل ابدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود
 لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود اشباع العدم الا ولدا وبعض المتكلمين لما قصروا
 في البيان على ان هذا الصانع صانع من غير بيان كونه واجبا او ممكنا انقضى والى اثبات كونه
 انزاليا فبينوا الاول بان لو كان حادثا لكان له محدث ويسلسل وبما نسقم لالة على ان المؤثر
 في وجود الصانع هو الله تعالى من غير واسطة والثاني بان لا يتم بمنع عليه العدم لكونه واجبا
 او متنها اليه بطريق الاجتناب لابل الصادق بطريق الاحتيار يكون مسبوقا بالعدم
 وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثاني في التزيهات ١) اى سلب ما يليق الواجب عنه
 وفيه مباحث الاول في نفي ابتكره عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب
 الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج
 الى الجزم الذي هو غيره وكل يحتاج الى الغير يمكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا
 في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلله خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتمدد
 الواجب وسنطلبه او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولي بالامكان وبقه اما ان يحتاج
 احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يتم منها حقيقة واحدة
 كالجزم الموضوع بحسب الامكان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجهين الاول لو كان
 الواجب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لاشباع لا تنبيه بدون انهما يزوما في التعرير ما به
 الاشتراك ضرورة فليزم تركب كل من الواجبين بما به الاشتراك وله الانشياز وهو محال
 لاقتضائ هذا تمايز لمكان الوجوب المشترك فمما هو متعجز لجواز ان يكون عارضا ولاشتراك
 في العارض مع الامتنياز بخصوصية لا يوجب التركيب لا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته
 لذو لكان عارضها كان ممكنا ممللا بها اذ لو حال بغيرها لم يكن ذاتا واذا حال بها يلزم
 تقدمه على سببه لان العلة متقدمة على المعلوم بالوجود لا وجوب واذا كان الوجوب
 نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة
 قطعا فان قيل لم لا يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون محطلة للماهية
 او بايقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد بالعرض اذ الواجب حيث لا يكون بدون تلك
 الخصوصية او بما ينفصل فليزم الاحتياج الى الوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دافلا مستقلا

الواجب ما يمنع غيره
 ١. انما ثبت ان الواجب
 ٢. انما ثبت ان الواجب
 ٣. انما ثبت ان الواجب
 ٤. انما ثبت ان الواجب
 ٥. انما ثبت ان الواجب
 ٦. انما ثبت ان الواجب
 ٧. انما ثبت ان الواجب
 ٨. انما ثبت ان الواجب
 ٩. انما ثبت ان الواجب
 ١٠. انما ثبت ان الواجب
 ١١. انما ثبت ان الواجب
 ١٢. انما ثبت ان الواجب
 ١٣. انما ثبت ان الواجب
 ١٤. انما ثبت ان الواجب
 ١٥. انما ثبت ان الواجب
 ١٦. انما ثبت ان الواجب
 ١٧. انما ثبت ان الواجب
 ١٨. انما ثبت ان الواجب
 ١٩. انما ثبت ان الواجب
 ٢٠. انما ثبت ان الواجب
 ٢١. انما ثبت ان الواجب
 ٢٢. انما ثبت ان الواجب
 ٢٣. انما ثبت ان الواجب
 ٢٤. انما ثبت ان الواجب
 ٢٥. انما ثبت ان الواجب
 ٢٦. انما ثبت ان الواجب
 ٢٧. انما ثبت ان الواجب
 ٢٨. انما ثبت ان الواجب
 ٢٩. انما ثبت ان الواجب
 ٣٠. انما ثبت ان الواجب
 ٣١. انما ثبت ان الواجب
 ٣٢. انما ثبت ان الواجب
 ٣٣. انما ثبت ان الواجب
 ٣٤. انما ثبت ان الواجب
 ٣٥. انما ثبت ان الواجب
 ٣٦. انما ثبت ان الواجب
 ٣٧. انما ثبت ان الواجب
 ٣٨. انما ثبت ان الواجب
 ٣٩. انما ثبت ان الواجب
 ٤٠. انما ثبت ان الواجب
 ٤١. انما ثبت ان الواجب
 ٤٢. انما ثبت ان الواجب
 ٤٣. انما ثبت ان الواجب
 ٤٤. انما ثبت ان الواجب
 ٤٥. انما ثبت ان الواجب
 ٤٦. انما ثبت ان الواجب
 ٤٧. انما ثبت ان الواجب
 ٤٨. انما ثبت ان الواجب
 ٤٩. انما ثبت ان الواجب
 ٥٠. انما ثبت ان الواجب
 ٥١. انما ثبت ان الواجب
 ٥٢. انما ثبت ان الواجب
 ٥٣. انما ثبت ان الواجب
 ٥٤. انما ثبت ان الواجب
 ٥٥. انما ثبت ان الواجب
 ٥٦. انما ثبت ان الواجب
 ٥٧. انما ثبت ان الواجب
 ٥٨. انما ثبت ان الواجب
 ٥٩. انما ثبت ان الواجب
 ٦٠. انما ثبت ان الواجب
 ٦١. انما ثبت ان الواجب
 ٦٢. انما ثبت ان الواجب
 ٦٣. انما ثبت ان الواجب
 ٦٤. انما ثبت ان الواجب
 ٦٥. انما ثبت ان الواجب
 ٦٦. انما ثبت ان الواجب
 ٦٧. انما ثبت ان الواجب
 ٦٨. انما ثبت ان الواجب
 ٦٩. انما ثبت ان الواجب
 ٧٠. انما ثبت ان الواجب
 ٧١. انما ثبت ان الواجب
 ٧٢. انما ثبت ان الواجب
 ٧٣. انما ثبت ان الواجب
 ٧٤. انما ثبت ان الواجب
 ٧٥. انما ثبت ان الواجب
 ٧٦. انما ثبت ان الواجب
 ٧٧. انما ثبت ان الواجب
 ٧٨. انما ثبت ان الواجب
 ٧٩. انما ثبت ان الواجب
 ٨٠. انما ثبت ان الواجب
 ٨١. انما ثبت ان الواجب
 ٨٢. انما ثبت ان الواجب
 ٨٣. انما ثبت ان الواجب
 ٨٤. انما ثبت ان الواجب
 ٨٥. انما ثبت ان الواجب
 ٨٦. انما ثبت ان الواجب
 ٨٧. انما ثبت ان الواجب
 ٨٨. انما ثبت ان الواجب
 ٨٩. انما ثبت ان الواجب
 ٩٠. انما ثبت ان الواجب
 ٩١. انما ثبت ان الواجب
 ٩٢. انما ثبت ان الواجب
 ٩٣. انما ثبت ان الواجب
 ٩٤. انما ثبت ان الواجب
 ٩٥. انما ثبت ان الواجب
 ٩٦. انما ثبت ان الواجب
 ٩٧. انما ثبت ان الواجب
 ٩٨. انما ثبت ان الواجب
 ٩٩. انما ثبت ان الواجب
 ١٠٠. انما ثبت ان الواجب

بأن يقال لو تعدد الواجب فالتمين الذي به الامتنياز ان كان نفس للماهية الواجبة او معللا بها
 او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا باسم منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب
 في تمينه الى امر منفصل فلهذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد
 لكان لكل منهما تمين وهوية ضرورية وحينئذ اما ان يكون بين الوجوب والتمين لزوم اولا
 فان لم يكن بل جاز انهما كلهما لازم جواز الوجوب بدون التمين وهو محال لان كل موجود متمين
 او جواز تمين بدون الوجوب وهو يتناقض كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا
 حيث تمين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتمين لزوم فان كان الوجوب بالتمين لم تقدم لوجوب
 على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب
 الذاتي بالتغير ان جعل التمين ذاتيا وان كان تمين بالوجوب او كلاهما بالذات لم خلاف المفروض
 وهو تعدد الواجب لان التمين المعلول لازم غير مختف فلا يوجد الواجب بذاته وان كان التمين
 والوجوب باسم منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتمين
 بل في أحدهما الى امر منفصل وهو ظاهر (قال الرابع) شروع في طرق التكليف فيها انها
 لوجودها كآهان ويتصفان لاحتمال نصفات الالهية من العلم والقدرة والارادة وعبر ذلك
 فاذا قصدا الى إيجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقعه اما ان يكون بهما
 فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بإيجادده وقد سبق في بحث العلة
 امتناع ذلك واما ان يكون بأحدهما فيلزم الترجيح بالامرح لان المقضي للقادرية ذات الآلهة
 والمقدورية المكان الممكن فنبذة الممكنات الى الآلهة المفروضين على السوية من غير رجحان
 لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور لزوم المحال او يقع بهما جبا لا بكل منهما ليلزم المحال
 لا تقبل الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه بأحدهما ليس الاوقوه بالآخر فلينز
 من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة
 الوجه الخامس له لو وجد آلهان بصفات الالهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا
 فاما ان يتمكن الاخر من ارادة منده اولا وكلاهما محال اما الاول فقلته لو فرض تعلق ارادته
 بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزام اجتماع الضدين او لايضع مراد واحد
 منهما وهو محال لاستلزام عجز الآلهتين الموضوعين بكمال القدرة على ما هو المفروض
 واستلزام ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو محل منهما كحركة جسم وسكونه في زمان
 معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزام الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض
 قادر واجب لم يقع مراده واما الثاني قلته يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن
 لنفسه اعني ارادة الضد والمقدورات كلها بديهية سوى هذه فانها بما يقع بها لا يمكن ان يخالف
 احدهما الآخر واردة ضدها ارادة ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها مجزا و ذلك ان الممكن
 في نفسه بما يصير متصفا بحسب شرط كونه الجسم في هذا الجبر حال الكون في جبر آخر
 والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضروريا فاستلزام الانقلاب والمنع فيما ذكرتم من تعبير
 الجسم هو الاحتجاج اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا ههنا يشع احتجاج الارادتين
 وهو لا يتأتى امكان كل منهما فتمين ان لازم المحال اما هو وجود الآلهتين فان قيل كل منهما
 عالم بوجوده المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلم
 كون الارادة تابعة للمصلحة فرض الكلام هيما الاستوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل
 ما ذكرتم لازم في الواحد اذ اوجد المصلحة لا يتقيد بالآخر فادرا عليه ضرورة امتناع إيجاد الوجود
 فيلزم ان لا يصحح الالهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كالاقدرة بخلاف

٩ لو وجد الجان فوقع المقدور الذي
 قدوة اما ان يكون مبصا فتمين
 الاستقلال لكل منهما فلهذا جعل
 مقدور بين قادرين او اوجد
 الترجيح بلا مرجح فنبذة الممكنات
 السوية على السواء لان التساوية
 بالقدرة والمقدورية بالامكان
 انما اراد احدهما امرا فان لم يكن
 الاخر من ارادته فظاهر اذ لا
 ما لم يسمي فليس قدرة الاول وان
 يمكن للزوم ضرورة توحيدها اما وقوع
 الضدين وهو محال اولا فوجه
 وهو عجز لصالح الاحتمال في مثل
 حركة جسم متحرك اذ وقع احدهما
 فقط وهو توحيده بلا مرجح محذور
 من لم يقع مراده السادس ان التقا
 على مقدور لزوم التوارد الا ان
 فاما السالغ ماله التوارد كان
 من ذلك الالهية فالبطلان
 ارتفاعه فترفع الانتقبة الثانية
 لا يلزم على التمين في بديهية ولا لزوم
 محالات الخامس لو تعدد لم يتناه
 اذ لا دلالة لعدم التنازل في
 الصعوبة من الامتياز والاضطرار
 وفي بعض ما سبق صنف لا يتبع

عدم القدرة بناء على عدم انطر ين القدرة عليه فانه يجز يتغير الغير اياه وهذا البرهان يسمى
 برهان النافع واليه الاشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانما يد
 بلفساد عدم التكون فغيره انه لو تعدد الاكاه لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع
 اقدر تين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل ما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة
 واما الاخران لماس وان ارد بلفساد والخروج مما هما عليه من النظام فغيره انه لو تعدد الاكاه
 لكان بينهما التنازع والتخالف وتغير صنع كل عن صنع الاخر يحكم لزوم المادى فلم يحصل بين
 اجزاء العالم هذا الاتساق الذى باعتباره صار الكل بمزلة منقضى واحد ويختل النظام الذى
 يشهه الانواع وترتب الآثار الوجه السادس اوجود الهان فان انقضا على ايجاد كل مقدور زم
 التوارد وان اختلفت ازم مقاسد النافع اعنى بغيرهما ويجز احدهما مع اترجح بلا مرجح الوجه
 السابع لو تعدد الاله فله التمايز ليجوز ان يكون من اوزم الاكاهية ضروريا متزاكاهما بل من العوارض
 فيصور مقارقتها فترفع الالهيبة فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف
 ولادليل على الثاني فيجب تقيده بالازم جها لان لا يحصى مثل كون كل موجود يسميه اليوم
 غير الذى كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى فى الازل ولادليل حينئذ اجب بان
 المراد ان مالا دليل لسا عليه يجب علينا تقيده ولنادليل على وجوده فى الازل وقد يجاب
 بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب واهه الواحد فدخل عليه الدليل فيما لايزل
 وان لم يكن فى الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازل وهو بط لانه لا يلزم
 اعتقاده الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادثة وهو لا يستند الى مؤثر ثابت ولا يتجنى
 ضده بان ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد
 لم يخصر فى عدد والازم باطل لماسبق من الادلة على تسامى كل ما دخل تحت الوجود وقد
 سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعضه الانبياء عليه السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف
 على الوحدة بل فيجوز التسك بالدلالة السمية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفى
 الشريك وكالمصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قبل ان ائتمد يستلزم الامكان
 لما عرف من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات ثبات
 اثبات البعض والرسالة ليس بشئ لان غاية استلزام الوجوب الوحدة لاستلزام معرفة معرفتها
 فضلا عن التوقف ونشأ النقط عدم التفرقة بين ثبوت الشئ والعلم بثبوته (قال حاشية ٢) حقيقة
 التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالهية وخواصها ولا تراخ لاهل الاسلام فى ان تدبر
 المالم وخلق الاجسام واستحقاق العادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونفى القدم بمعنى
 عدم السبوقية بالعلم بما معنى عدم السبوقية بالعدم وهو نفس الالهية ووجوب الوجود فخص
 لما تقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا يجعل الصفة عبر الذات والمعتزلة انما يقولون
 بخلق الجساد لافضلهم دون غيرها من الاعراض والاجسام ثم غوي بعضهم تدبره طر من حوادث
 العالم وهو الشروع والى الشيطان على خلاف حقيقة الله تعالى وان كان باقداره وتكليفه
 سيطر صعب واصعب منه قول الفلاسفة بدم العقول وايجادها للفوس وبعض الاجسام
 وتغير بعض تدبر عالم العناصر اليها والى الافلاك فخرج التوحيد عندهم الى الوحدة الواجب لذاته
 لا عبر والمعتزلة انما يثبتون فى نفي تعدد القديم واهل السنة فى نفي تعدد الخالق والكل متفقون على
 نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فذهبوا الى انهم يثبوتون بان
 العالم كله من تورا هو بحد الخلق وتخله هو بحد الشروع ومنهم الجوس انما يقولون بان بحد المعجزات
 هو بحدان ومبدأ الشروع هو اهر من واختلفوا فى ان اهر من ايضا قديم لحدث من بحدان وشبههم

امة) لم يزل بالتوحيد القول القديم
 وايجاد البرهان لا ضالة وان
 على ما فى الحق وايقن منه كقولهم امر
 شروا بالحق الى المشيئة واما القول
 القديم الحق والى ايجادها للنفس
 فبما وقد قدم الافلاك وتدبرها
 لعالم المادى صفة باب حامل
 ولون ومفاهيم التنزيه
 لكون مبدان لحدرة الملائكة
 القس من اهر من الاثروهر شى
 الاية الى اهر من
 جسد من تورا هو بحد الخلق
 الاصل والى ايجادها
 والى ايجادها
 لشمس

له لو كان مبدأ الخلق والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب
 المزوم ان اريد بالخير من خلق خيره وبالشر من خلق شره ومنع اسمها الا لازم ان اريد
 خلق الخير وخالف الشر في الجهة غلبة الامر لا يصلح المطلق الشرير لظهوره فبين خلق
 شره وصوره بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فلهما جز وان قدر ولم يفعل
 فشرير وان جعل اية ذهابه لما فيه من الحكم والمصالح الحقة كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس
 وذرته واقداره وتكبته من الاغواء فخلق نفس خلق الشرور والتسايح ايضا كذلك فلا يكون
 شررا وسفها ومهم عبثة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب
 فيمكن انهم اعتقدوا كونها حرة في عالم العناصر مدبرة لامر قديمة بلزمت شغلة العباد
 عند الله تعالى مقربة اليه تعالى واما الاصنام فلا يخفى ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا
 من ذلك قال الامام رحمه الله فلهذا في ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم
 وتعتق باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبر هذا العالم فزينا
 كلامها بما يناسب ذلك الكواكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلعات القوية الا تار
 لا توجد الاحياء من ائمة منتظاة جسد فعلوا في ذلك الوقت طلسمات مطلوب خاص
 يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يمكن من
 الصورة وكذا الملائكة فاختلوا وصورا باقوا في تحسبها وتزيدها وعبدها ذلك الخامس انه
 للمات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظمه تشفعا الى الله تعالى
 وتوسلا ونهزم اليهود والنصارى لغالطون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل
 ذكرهما بافظ الاب والابن والجواب انه ان صح الاقل من غير تحريف فني الابوة ربوبية
 وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنية اتوجه الى جانب الحق من وجوب الكلية كالمسبب او قصد
 التفريق والكرامة ولهذا دخل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال انا صاعد
 الى ابي وابكم وابكم والهي وآلهكم والخلقة فني الشركة في الالهية ثابت فعلا وشرعا وسحقا في
 الصادة شرعا وما امروا بالعبادة الله انها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون (قال
 بلقيش الثاني) الواجب ليس يحسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الحس والفصل
 ووجودية هي الهول والصورة او الجواهر افردة ومقدارية هي الامراض وكل مركب
 يحتاج الى جزءه ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض يحتاج الى محل
 تقوم ذل معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر يمكن يستغنى عن المحل او ما به اذا
 وجدت كانت لاق موضوع تكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق ليس فيمكن
 وجهه لان المكان اسم للسطح الساطع من الحار المماس للسطح الظاهر من المحوى
 او المراع الذي يشعله الجسم والجهة اسم انتهى مأخذ الاشارة ومقصود التحرك فلا يكونان
 الا الجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وله كلين خصوصا القديما منهم في هذه
 التزيهات مسلك آخر في نفي الجوهرية والعربية ان الجوهر اسم لما يتحرك منه الشيء والارض لما
 يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهدان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض
 قائم بالمر وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا
 بدلالة الامة بخلاف فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا النوع جوهرى اي يحكم
 بالاصل جدد الصمة وهذا الامر ماضى اي يزول وعرض فلان امر اي معنى لا قراره ولا يدوم
 ومنه العارض السحاب ومن ههنا لا يعملون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى امرضا
 وفي نفي الجوهرية وجوه الاول كل جسم حادث لمسبق الذي ان كل جسم متغير بالضرورة

١٧ الحديث الثاني ان الله تعالى ليس بجسم
 ولا جسم ولا عرض ولا مكان ولا زمان
 الخالق ان الجسم يحتاج الى جهة
 والروح الى محله والجوهر وجود
 ثابت على ماهية المكان والجهة
 من جوهر الجسم المتغير لان
 الجوهر متغير لانه ما هو اصل الجوهر
 فان لم يتغير لكانه وان دار
 مع القائم بنفسه والقائم بالغير
 والجسم حادث لما سبق وتخصيص
 بالضرورة ومتعقب بعض الامور
 ولا مثالا لبعض محتاج الى مكان
 الواجب تحيز الزم قدم الحوادث
 اعمى الجوهر وان كان الواحد
 وجوب المكان لان المتغير يحتاج
 الى محدد دون النفس والمكان
 اما في كل جزء في العالم لا يتغير
 مع لزوم التماثل اما جنة
 السيف لبعض فنجاع اذا خلع
 الترخيم بالمرحوم

والواجب ليس كذلك لما يأتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات
 الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشئ فيلزم
 انتفائه بمحض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمنع خلو الجسم عنهما واما ان
 يتصف ببعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم
 الترجيح بلا مرجح ان كان للمخصص الرابع انه لو كان جسيما لكان متاهيا لما مر في تنامي
 الابداء فيكون متكللا لان الشكل عبارة عن هيئة الجاهل بالهوية بالجسم وحيداً اما ان يكون
 على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص ويلزم الاحتياج اولا
 لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في انصاف الواجب بصفاته دون
 اضدادها لاما اتول صفته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص يتزه عنها
 لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي فني
 الغير والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب غير لازم قدم الحيز ضرورة امتناع التميز بدون
 واللازم يطل لما مر من حدوث ماسوى الواجب وصفته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا
 اليه ضرورة والاحتياج الى الغير يمكن فيلزم امكان الواجب ولكل المكان مستغنى عنه لا مكان
 الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنى محاسوه بالطريق الاول فيكون واجبا والمفروض
 ان الواجب هو الممكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان
 الواجب في حيز وجهته فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل التغيرات
 ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالتفاوتات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان
 لمخصص لزم الاحتياج ولا يلزم الترجيح بلا مرجح (قال واما المتأفقون ٤) اجراء الجسم
 يجري الموجود بخلاف العرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات امكن اطلاق
 الجواهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاحا شاسع فيما بين
 الحكماء في هياتين في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن
 كرام ان الله تعالى تعالى احدى الذات احدى الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يعمراً على ذلك
 ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما معناه لم يمد ان الساع واما عقلا فلا يهلل
 لماعليه الجسم من كونه جسما بالمعنى المهور ولما عليه الصاري من انه جوه واحد ثلثة اقسام
 على ما سبق واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايها وهي
 كاذبة تستلزمها على ظهور آيات واحاديث تنفيها لاما الاول فكقولهم كل موجود فهو اجسام
 احوال في جسم والواجب يمنع ان يكون حالاً في الجسم لانتفاء احتياجه فتمين كونه جسما
 وكقولهم كل موجود اما غير احوال في التعبير وتبين كونه غيرا لما مر وكقولهم الواجب
 اما متصل بالمال او منفصل عنه واما ان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم
 فيكون غير احوال او خارج فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه الانفصالات وقام انحصارها
 الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيها على السبب وتفضيه او المساوي لتفضيه واطبق اكثر
 العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا
 باقي التفسيرات المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة لوهم ودعوى
 الضرورة مبنية على الغلط والكاذبة اولى ان الوهميات كثيرا ما تنسب بالاوليات واما الثاني
 فكقولهم تعالى وجبارك (فهل ينظرون الا ان يأتيهم الله الرحمن على الرشد استوى) اليه يصعد الكلام
 الطيب (وبقي وجهدك) يذله فوق ايديهم (وتضع على عني) خلقت يدي (والسعود مطو بطنهم
 بينه) باحسرا على ما فرطت في جيب الله ان غير ذلك وكنت عليه السلام على ما رآه انحرسام

من اطلق الجسم بمعنى الجوهر
 والآخر بمعنى القائم بنفسه والآخر
 التميز والاحتياط ومنهم الجسمية
 من اطلق الجسم على صورة ذات
 او فني اصطلاحا وسببها
 منها ان لا يخلو النتيجة ان القول
 في العلة فوق الدرس ما يطل
 انما لا يبعد عنه او غير متناه
 مان كل موجود جسم او جسماني او
 متعين او عال فيهِ ومتعلق بالمال
 او منفصل او اقل العالم او خارج
 الاطوار انقص المشددة بالجهة
 الجسمية والوجه ان ظاهر
 من

اذن الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم بسلامها وكفوله عليه السلام ان الله تعالى
 ينزل الى سماء الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورته) ان الجبار يضع قدمه في النار
 (انه يصعد الى اوابه حتى يدنووا منه) (ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب
 انها خلائق سمعية في مراضة قطعية عقلية فيقطع بابها ليست على ظواهرها
 وغوض العلم عما بها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقة نهاجر بالحق الطريق الاسم الموافق للوقف على
 الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او تأويلات ما عليه الدلالة العقلية
 على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الاحاديث سلوكا للطريق الاحكام الموافق للعطف
 في الا الله والرايخرون في العلم فان قيل اذا كان الحق في الخير والجهة فما بال الكتب
 السماوية والاحاديث النبوية مسخرة في مواضع لا تخص بشئ من ذلك من غير ان يقع في موضع
 منها تصريح بشئ ذلك ونحوه كما كبرت الدلالة على وجود الصانع ووجدته وحله وفدريه
 وحقيقة المادة وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية انما كيدع ان هذا ايضا حقيق
 بعبارة انما كيدو الحق في شرفي طريقا معقلا مع اختلاف الادباء والاراء من التوجه الى الملوع قد
 القادير وقع الايدي الى السماء احب اليه لما كان انزبه عن الجهة مما تفصير مدسه عقول العادة
 حتى تكاد تجزم بشئ ما يس في الجهة كان الانسب في خطابا بهم والاقرب الى صلاحهم والابق
 بدعوتهم الى الحق ما يكرن طاهرا في تشبيهه وكون الصانع في اشرف الجهات مع ثبوتها دقيقة
 على انزبه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم
 الى في السماء بل من جهة ان السماء قليلة الدلالة هاتوق لطيرات والبركات ويهبط الاثوار وزول
 الاضطرار (قال بنو نبي) لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر له لا يصف بشئ من الكيفيات
 المحسوسة والحواس الطاهرة او الباطنة مثل الصور واللون والطعم والرائحة والذوق والالوان والفرح والهم
 والحزن وما نحو ذلك اذ لا يمكن له ان يتخصص بالاحساس وان كان البعض منها مختصا به واثبت
 النفس وان البعض منها غيرات وانها عالان وهي على الله تعالى في محال واثبت الحكماء
 الذرة العقلية لان كمالها امور لا تملك وهو مذكور لها فيتميم بها وان فرض بانها
 اردت ان الحالة التي نسميها الذرة هي نفس ادراك الملايم فقير معلوم فان اردتها حاصله
 النفع عند ادراك الملايم فما يخص ذلك بادر كمال دون ادراكه فانها مع اختلافها قطعها
 واهل ان بعض النفعاء باعرا في التزيم حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشئ بل العالم والقادر
 وعبرها على الله تعالى زعمهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة لا تميز لو كان
 المعنى المشترك بينه وبين غيره فلهذا على السواء ولا سواى بين شئيه وشئيه غيره ولا بين عمله
 ويعمل غيره وكذا جمع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحة عن اطلاق اسم الموجود
 عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم المساهبة فذهب كثير من المتكلمين لان معساها المجانسة
 قالوا لها الشئى من اى جنس هو قالوا وما روى ان باحثة رضى الله تعالى عنه كان يقول
 ان الله تعالى ما به لا يعلمها الا هو ليس يصحح انهم يوجد في كنهه ولم يقل من اصحابه العارفين
 هذه ولو ثبت فلهذا انه يعلم نفسه بالساعدة لا بلبيل او خبر او ان الله اسم لا يعلمه غيره فان
 لفظة ما قد تقع سواء الا من الاسم قال الشيخ ابو بصير ورجع الله تعالى ان سألنا سائل عن الله
 تعالى ما هو قلنا اردت ما اسم الله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فجميع تصير
 وان اردت ما فعله فحقائق المخلوقات ووضع كل شئ موضعته وان اردت ما ماميته فهو متساو من المثال
 والجنس (قال المصنف الثالث ٦) الواجب لا ينفذ به وبالحال فيه اما الاتحاد فلا يفسد من امتناع
 اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة
 واما الحلول فلو عوه الاول ان السائل في الشئ فخر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان

ح تسمية الالهة من الكلمات
 والكيفيات من الخلق والخلق
 والصفات والاعوان والطبيخ
 والمراية والذبح والذبح
 والخلق والخلق والخلق
 الالهة الالهة الالهة
 الالهة الالهة الالهة
 الالهة الالهة الالهة
 الالهة الالهة الالهة

٦ ١٤ لا يتصور الا شئ
 كون الالهة اجبا ملكا لا يلهي لان
 المال في الشئى من اى جنس هو
 الالهة الالهة الالهة
 الالهة الالهة الالهة
 الالهة الالهة الالهة
 الالهة الالهة الالهة
 الالهة الالهة الالهة
 الالهة الالهة الالهة

أعرض في جوهر أو صورة في مادة كما هو رأي الحكماء أوصفة في موصوف كصفات المجردات
والانقسام الى العيرتنا في الوجود فان قيل قد يكون حلول امزاج كالماء في الورد قلنا ذلك
من خواص الاجسام ومنه في الانقسام وعاد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل
فامام وجوب ذلك وحيدته في المحل وبلغ امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب
اول بان يكون واجبا وامام مع جواز وجوده في غير محله بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب
انقلاب الشيء في الشيء محتاجا اليه هكذا قررة الامام رحمه الله ثم اعترض بان على التقدير الاول لا يلزم
الافتقار بل وازان توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول او توجب ذاته المحل والحلول جميعا
وووجب اللون والامرصد المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب
لان الانقسام الى المحل في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الميز المعين مع عدم احتياجه
في ذاته اليه وقد قررنا ان كان مستثنى بالذات عن المحل لم يحل فيه لان المحل في الشيء محتاج اليه
ولاشي من الشيء بالذات كذلك والاى وان لم يكن مستثنى بالذات لم يحل فيه لان المحل في الشيء محتاج اليه
واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات بل يلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون
كل من الشيء والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات
يستلزم الامكان لان الواجب مستثنى بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات
وقد قررنا ان كان محتاجا بالذات لم يحل فيه ولا لا ينسخ حلوله ورد بان علم الاحتياج الذاتي
لينا في عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة
كالمحل وجب نفيه عن الواجب وان كان لم يكن الواجب مستتبلا بالغير وهو باطل وقفا الرابع
انه لو حل في شيء لم يتغير لان المفعول من الحلول باق في المفعول هو حصول العرض في الميز
ثبوت حصول الجوهر واما صفات الباري عز وجل فالنفس لا يتناولها بها والمتكلمون
لا يقولون بكونها عرضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائدة بها في الاختصاص بالاعت
الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فلزم الانقسام اوفى
جزء منه فيكون امر الاشياء او كلاهما باطل بالضرورة والاصرف السادس لو حل في جسم والاجسام
مفارقة لبعضها البعض المتفقة الحقيقة على ما بين لجواز حلوله في احرار الاجسام وازادها
فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل الموصوف وهو باطل بلا نزاع (قال والقول بالحلول) يعني كما
قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذلك على الصفات بل اولي لانتفاء
انتفاء الصفة عن الذات والاحتمالات التي يذهب اليها اوهام المحامين في هذا الاصل ثمانية
حلول ذات الواجب اوصفت في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم انصارى
ومهم يسمون الى الاسلام اما انصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد
بلذات اخرى هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على
يقولون اثنا روحا قدسا ويتوحد بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ذلك
جهالة او ميل الى الصفات نفس الذات واقضاهم على العلم والحياة دون القدرة وغيره
جهالة اخرى وكما بهم يحلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم والابن
ان الكلمة وهي اقنوم العلم متحدت بمجد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر
بالماء عند الملائكة وبطريق الاشراف كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند السطور
وبطريق انقلاب الجواهر ما بحيث صار الاله هو المجد عند الالهة فبقيت منهم من قال بظهر الالوهة
بالسبوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل ترك اللاهوت والناسوت كالنفس مع
البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق المعاد وقد عارضه فقلوه
الالام والافات ال عبيد ذلك من الهة بلات واما المنتمون الى الاسلام فبهم بعض علة

وله
سلام ومن لم يكن ذلك فحق انهم
من الذين المصنعة في حق الله تعالى
في بعض من ادانهم كمن
في التحليل اذ لا كاشفة له الا
العلمية شاع من

الكمال كان الخلو منه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما ينصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بان الانسليم ان الخلو من صفة الكمال نقص وانما تكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواؤه شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك ان ينصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزل السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو من كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كالاتغير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبن الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو العمدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تفسير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتعبير مجرد الاتصاف من حال الى حال فالكبرى نفس المستلزم وان اريد تغير في الواجبة اوتأثير وانفصال عن الغير فالعقري ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الإيجاب بان يقتضي صفة كماله متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل ما تنهيه الآخر كمركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازالة الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازل مالا اول له وجه الزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اخلو امتنع لاسهال انتقاله الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فليزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من اتصافه بالانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قبلا للجوار وهو لا يستلزم الازالية جواز الحسادب لجواز الاتصاف في الازل على ان يكون قبلا للاتصاف يلزم جواز ازالة الحسادب ولاخفاء في ان الحصادب جواز ازالة الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لازالية جوار بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان غلبة الآله لا يجحد العالم متعققة في الازل بخلاف قائله لا يجحد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل ومعنى الكلام على ان يتمر الحصادب بشرط الحدوث والافلاخفاء في امكان وجوده في الازل اربع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلو من الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث الصالح واساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلو جهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن صنده وضد الحصادب حادث لانه منقطع الى الحصادب ولا شيء من القديم كذلك يقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عنه وتاثيرها انه لا يخلو عنه وعن قائلته وهي حادثة لما مر من ان الازالية القابلة تستلزم جواز ازالة المقبول فليزم جواز ازالة الحصادب وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ماهو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد بمجرد ما يتاثير وجوده با كان او معديا حتى ان عدم كل شيء ضده لا يستحيل الخلو عنها فلا نسلم ان ضدا لحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلنا من صفات الموجود خاصة فعدم الحصادب قبل وجوده ليس بتقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا فهو قديم وامتناع زوال القديم اتماهو في الوجود اظهر وزوال القدم الازل لكل حادث واما الثاني فلان القابلة اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم قائلته انما يقتضي ازالة جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازيلته يلزم المحال وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث في الصفات الوجودية ٣) لاخفاء ولا نزاع في ان اتصاف

وحيث ان الازل لا يخلو عنه
والا فغير محال على ما قد مر
فهو لا يخلو عنه لان شيئاً لا يخلو عنه
فلا يخلو عنه ولا يخلو عنه

الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفاته وكذا
بالاضافات والاقوال مثل كونه العلى والعظيم والاول والاخر والقابض والباسط والخاص
والرازع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العلم والقادر فثبت اهل
الحق له صفات ازالة زائدة على الذات فهو عالم به عارف قادره قدرة وحى حيوية وكذا في السمع
والبصر والمثل وغير ذلك مع اختلاف في بعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها
ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرع تحوزهم عن القول بتمدد
أقدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازالة بل يقال هو قديم بصفاته
وأقروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته لا يقال هي فيها او معه او مجاورة له او حاله فيه
لا يهيم الخاء واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخاف في الفرق بزيادة الصفات
اكثر انفرق في كالفلسفة والعزلة ومن يجري مجرىهم من اهل البدع والاهواء وسماوا القائلين
بها بالصفات ثم اختلفت مدارسهم فقل هو على ما قدر نفسه وقيل يتقدم وقيل لا يكونه على حالة
هي اخص صفاته وقيل لانفسه وللأصل وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات
وتحريم محل النزاع راجع بما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اهم المهمات في هذه المسئلة
البحث عن محل الخلاف في المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق
بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية
وانه لا يكتفى قطعا بالمعلوم من غير ان يبين ان التعلق هو العلم او المالم لا يكون هناك امورا بصفة او كلالها
ليكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا يثبت الامر من الذات والنسبة السمة بالمالية وتدعى
انها صائر زائدة على الذات وجودية لا قطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات
وان من اعترف بكونه عالم بالمالية في هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا
القادر الا الذات الموصوفة بانه يصح عنه العقل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة
وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادر مجردا مضافا
لنفسه ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضائية مشروط بوجود المضافين
لكن المعلوم قديم يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بيجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا
(قال الساجو ٧) الاول طريقة تقديمه وهو اعتبار العائب بالساهد وتقريره على ما ذكره اعلام
الخرميين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع باء لا يصح في العايب الحكم بكونه جساما مجردا بل
على التماسه الفاعل الا ذلك والجامع اربعة القوة والشرط والحقيقة والاول فانه لا يثبت
في الساهد كون الحكم معللا به كالمالية بالعلم او مشروطا بشرط كالمالية بالحيوة او مقررت
بضعفة في تحقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم الاول دليل على مدلول عقلا كدلالة
الأحداث على المحدث لزم اطراف ذلك في العائب وقديت في الساهدين ان حقيقة
العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فقيم القضاء بذلك
في العائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وعبرهما وهذا احتجاج على المعزلة القائلين
بصح قبيس الساهد على الساهد حد شرطه ويكون هذه الاحكام في الساهد معللة بالصفات
كالمالية بالعلم فلا تنوح منع الامر من نعم تنوح ما قيل ان هذه الاحكام انما تمل في الساهد
لجوازها فلا تمل في العائب لوجوبها ومن شرط القياس ان يتأمل امران فثبت لاحدهما
مثل ما ثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالشم والحدوث والشمول والاشمول
وعبر ذلك وسكنا الصفات التي اثبتوها هلالا لها واجب بان الوجود لا يتناقض التعاين
فغاية له لا يمل الابل الواجب والجائر يمل الجائر وله لا خلاف لهذه الاحكام ولا انصاف فيما

٧ في حجة الاول ان عدل الحق يتم
به العلم وعلمه الخالية من كونه عالما
صالحا من هذا الاختصاص
نابا لثبوت الساتين الوجه التي
توجب كون العلم عالما بالحيوة
والحدوث ونحو ذلك الخ لا
يقتضي ان العالم ليس له العلم
المعلم الا بالعلم به المستلزم
تقديره ان كانت عالما بالعلم
كان له علم بان قيل علمه انما تمل
تأليفه على علم الذات لا يقتضي
الصفات لا يقتضي ان التعلق و
يكون العلم شرط اياها مبيها ما اذا
العالم موصوفا بالعلم فان قيل كيف
تدعو المنع ان في الموصوفات
فما ليس العلم في شئ العالم والقادر
الجميع في المبدأ القديمة والجمود
فان قيل ذلك في حيث اقتضت
المعلومات على علم بالقدرة
قادر ان يثبت ماددا انصف
الاعتبار وثلث الدنيا وكلها
ان الوجود واحد لا يوصفها علم
فقط الا الذات لا يتقدم العلم
قدرة بل عالما وقادرا ومقتضى العلم
في الشيء للقطع ما به من الصفات
الجزئية لا للتقدير للعقلية
الذاتية بل كمال انزله عليه
ناظرا انما انزل الله عليه ذرية
القوة الحقن الى القوة فقد ستر

به الذي هو عالم
العلم والقدرة
(٥)

يتعلق بالمفصود فإن العلم إنما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه عالما من حيث كونه عرضا
أولها أن هو ذلك الوجه الثاني أن الله تعالى عالم وكل عالم قد علم إذ لا يقبل من العالم الانكشاف
وكذا القادر وغيره وتقرر آخر أن الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم إذ لا معنى للمعلوم
إلا ما يتعلق به العلم فإن قيل سلنا إن له علما لكل لا يجوز أن يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا
سائر الصفات قلنا لا يمتنع من محالات أحدها أن لا يكون حل تلك الصفات على الذات مقيدا
بمعرفة قولنا الإنسان بشرو والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها أن يصح كون العلم هو القدرة
والقدرة هي الحياة وكذا البواقي من غير تمثيل أصلا لأنها كلها نفس الذات فيتنظم قياس هكذا
العلم هو الذات والذات هو القدرة لأن القدرة إذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة
ضرورية وثالثها أن يجوز العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سمعا بصيرا من غير افتقار إلى إثبات
ذلك بالبرهان لأن كون الشيء نفسه ضروري وراهبها أن يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته
فإنما بنفسه صانعا للعالم مفصودا للعباد حيا قادرا سمعا بصيرا إلى غير ذلك من الكمالات وليس
كنكف وما فاق حتى صرح الكندي بأن من زعم أن علم الله يمد فهو كافر فإن قيل يكفي في عدم لازم
هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة
مشايير المفهوم من الأخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب
الأمر أن حل مثل الكتب والضحك والعالم والقادر على الإنسان مقيد وربما يحتاج إلى البيان مع
اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك أو الضاحك أو الناطق قلنا ليس الكلام في العالم والقادر
والحي ونحو ذلك مما يعمل على الذات بالموطأة بل في العلم والقدرة والحياة ونحوها لا يمكن إلا
بالاشتقاق فإنها إذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فإن قيل إنما يلزم ذلك
لأن تلك الصفات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وإن كانت متحدة
بحسب الوجود وذلك بأن كون الذات من حيث يتعلق بالمعلومات عالما بل عالما ومن حيث
يتعلق بالقدورات قادرا بل قسرة ومن حيث كونه يجب يصح أن يعلم ويصدر حسابا لحيوة وعلى
هذا القياس ويكون معنى الجملة أن الذات متعلق بالمعلومات وبالقدورات مثلا ولا خفاء في إفادته
وافتيقاره إلى البيان ولا في تمثيل الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكرار في الذات أصلا
بحسب الوجود وهذا كما أن الواحد نصف الاثنين ثلث الثلثة ربع الاربعة وهكذا الرغبر
الهابة مع أن الموجود واحد لا غير والجل مقيد والنصفية مقبرة هي الثلاثة قلنا كون الذات
نفس يتعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان لكون الواحد نفس النصفية والثلاثية
وأنما هو عالم وقادر فينبغي الكلام في مأخذ الاشتقاق أعني العلم والقدرة وأنه لا بد أن يكون معنى وراء
الذات لنفسه ولا يبعد تسمية بالتعلق لأن مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها في الإعيان بمزلة الحدود والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول
بكونها نفس الذات فبعد المحذور أو وراء الذات فيثبت المطلوب وبهذا وصف العالمة
أو القادرة وكذا المطلوب أو المقدورية بما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم
والقدرة صارة عن تعلق الذات بأمر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون أحد الطرفين
علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل له لأتباع فإنه تعالى عالم حي
قادر ونحو ذلك وهذه الألفاظ ليست أسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي أسماء مستقلة
صانها أثبات ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى إدراك المعاني والتكهن من الفعل والترك
ونحو ذلك ففرم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والمتلو عنها نفس ونهاه إلى أنه لا يمكن
ولا يقدّر ثم هذه المعاني بمنع أن تكون نفس الذات لا تتنازع قيامها بنفسها ولما سبق من المحالات

فتمين كونهما معاني وراء الذات والمتمثل في ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والفساد
بلا قدرة لا يرضون رأساً برأس بل يباهون بنى الصفات ويمدون آياتهم في الجبال والوجه
الثالث التصوص الدالة على آيات العلم والقدرة بحيث لا تقتصر آثاره بل كونه تعالى إزله بعلمه
وقوه فاعلموا إنما ازل علم الله أي ملبساً بعلمه بمعنى أنه تعالى به العلم لا بمعنى مقارنه العالم بل يلزم
كون العلم من لا يفتيح تأويله وكونه تعالى أن القوطة وقوله تعالى أن الله هو الزائق ذو القوّة
التي (قال يسمك الخالف بوجوده) للقائلين بنى الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفة
تسببها للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تسببها للعزلة وبعضها من مخترعات أهل السنة
على أحد الطرفين دفعا لهما ولم يصرح في المتن بنسبة كل إلى من تسبب به لعدم خفائه على
الناظر في هذه النعمان الأول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لأن الصفة لا تقوم
بنفسها فضلاً عن الوجوب كيف وقد ثبت أن الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من
أن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فناء عنها وأجبت لذات الواجب أي مستندة إلى الله
بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاخبار يلزم كونه حادثة وكون القدرة ملبساً بقوة
بقدره أخرى وعابث من كون الواجب مختاراً لا بموجباً فاعلموا في غير صفاته وأما استفاد الصفات
عند من يثبتها فليس إلا بطريق الإيجاب وكذا قولهم حلة الاحتياج إلى المؤثر هو الحدوث
دون الامكان ينبغي أن يخص بغير صفاته ولا ينبغي أن مثل هذه الخصائص في الاحكام العقلية
يصد جداً صفاته على تقدير تحققها ولازم إمكانها يجب أن تكون إزله لاستناع افتقار
الواجب في صفاته وكالاته إلى الغير فإن لم يكن كونه الصائِل والفاعل وهو باطل لما مر واجب بالمنع
كأمر وفيد بقرير وم كونه الفاعل بأن جميع الممكنات مستندة إليه وكذا الزمى والا فأكبر الممكنات
عند الفلاسفة أو لغيره وإن كانت بالآخره مشبهة إلى الواجب مستندة إليه بالواسطة وهذا
لا يجب كونه الفاعل الثاني الصفة الزائدة أن لم تكن كالإيجاب نفسها عنه لتزده عن الغصان
وإن كانت يلزم استعمالها بالغير وهو يوجب الغصان بالذات فكون محالاً واجباً بالإنسان
أن ما لا يكون كالإيجاب نقصاناً وإن ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لاهو ولا غيره
ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية
الكمال الثالث وهو للعزلة أن ما ليس عليه واجبة لاستحالة الجهل عليه ولا استحالة افتقار إلى فاعل يحمله
هالما وكذا الباقى والواجب لا يمتلئ لأن سبب الاحتياج إلى العلم هو الجواز ليزجح جانب الوجود
فما لم يتعد مثلاً لا يمتلئ بالعلم بل يكون هو العلم بالذات بخلاف ما بينا فانه جائزة والجواب بعدم تسليم كون
العلانية أمراً وقوله العلم ممللاً به فكما هو رأي منى الاموال أن وجودها ليس بمعنى كونها
واجبة الوجود لذاتها ليجت تمثيلها بل بمعنى امتناع خلقها لذات عنها وهو لا يتأتى كونهها معللة
بصفة ناشئة عن الذات فإن اللازم لذات قد يكون بوسط رابع وهو العدة الربوبية لصفات
من الملبين انهم اما ان يكون حادثة فليزم قيام الخواص بذاته وخطو في الزل من العلم والقدرة والحيوة
وغيرها من الكمال وصدورها عنه بالقصد والاخبار أو بشرائط حادثة لا بد لها من الكل باطل
بالافتقار وإما ان تكون قديمة فليزم تعدد القلاء وهو كفر باجاء المسلمين وقد كُفرت
التصاري زيادة قديمين فكيف بالكثر واجب باننا لنسلم تمايز الذات مع الصفات
ولا الصفات بعضها مع البعض لثبت التعدد فإن الغيرين هما اللذان يمكن امتلاك
احدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو وجود وعلم اوهما ذاتان ليست احدهما الاخرى
وتفسيرهما بالسببين او الموجودين او الازنيين فاسد لأن الغير من الاسماء الاضافية ولا اشار
في هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهم بالسببين من حيث ان احدهما ليس

الأول ان العلم مستند إلى العلم فحاشا
تفسير كونه قائلاً وفي اعلا
وسرديت في الملاحة الثاني انما صارت
كالمستند إلى العلم فحاشا
ليست فيه ولا لم يستألفه الاستعمال
بمعنى قديم صفة كماله لا استألفه اربع
المراد ان العلم مستند الى العلم
والواجب لا يمتلئ به ولا يمكن كون
العلمية غير العلم بل الواجب بحيث
لا يتغير العلم من لا يستل
استحالة العلم لصفة ناشئة عن الذات
الامر من القول بتعدد القلاء كغير
الاحتياج وبيان لا يظهر من حيث
نقله فقد لا يعلم ليس من الذي قد
يأتى العلم ان قائماً به فله
منع فالكفر بالعلم في العلم
عندهم لا يمتلئ بالغير ولا يعلم
الذات صفة كماله انما صارت

تأويل

هو الاخر اصدق على العقل مع البرهان كالشمعة مع الواحد ويزعم رأسه مع انه لم يقل احد بكون البرهان
 الكل الاجمعي في جانب من المنة لقوله هذا من جهالة لان الشريعة اسم للجموع يتناول كل فرد
 مع افرازه فلو كان الواحد في العشر تصارح بنفسه لانه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه وقال
 ايضا في الشيء ليس غيره لان الشيء لا ينفار بنفسه وانجب من هذا ما قال لو كان الثيران هاهنا اثنين اكان
 العيرانا والاثنى ليس بمستعمل وغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان اوضح معنى
 الثعيرين في الايدى عليه قصبة غفيلة ولا دلالة لقطعة شمعة فلا يقطع بطار قول من قال كل شئيين غير ان
 نعم يقطع بانع من اطلاق الثعيرية في صفات الباري ونائه لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يتجاشى
 من اطلاق القول بان الصفات موجودة في العالم مع الصفات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول
 بالعدد لا يتوقف على القول بالثماير وقولنا في هذا معناه ولو سلم التصارح او اتعد دون القول
 بازالة الصفات لا يستلزم القول بقدها لكونه اخص فان المديم هو الا الى العالم بنفسه ولو سلم ان
 كل ازل قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كغيره بالايجاع بل في قدم الذاتي بمعنى عدم
 المسبوقية بالغير و قدم الصفات زمانى بمعنى كونها غير مسبوقية بلعلم ولو سلم ان القول بتعدد القديم
 كفر ذاتيا كان اوزمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذات خاصة اعني ما تقوم بانفسها
 والتصارى وان لم يحملوا الاقنيم لخدمة ذات لكن زعم القول بذلك حيث جروا عليها
 الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من آله الا له واحد بعد قوله لقد كفر الذي قالوا
 ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون يا له ثلثة فابى هذا من القول بآله
 واحد له صفات كمال كالنطق بها كتابه (قال وما انتكس) اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى
 انه لو كان موضوعا صفات قائمة بدها لكل حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات واصفاها وكل
 مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة لامتلاك الذات الموجدة للصفات
 الشائبة ان القدم احص اوصاف الآلهة والكاشف عن حقيقة انه يعرف تميزه عن غيره
 فلو شاركت الصفات في القدم لساركت في الالهية فابرم من انقول بها القول بالآلهة كآلزم
 التصاري والجواب مع كور الاخص والكاشف هو تقدم بل وجوب الوجود لثباته لا دليل على
 هذه الصفات لان الادلة العقلية لا والسمعية لا دلل الاعلى انه حتى عالم خادوا لغير ذلك والزراع
 لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المتقدمين الزائدة انه لا يعقل
 من قيام الصفة بالموصوف الا خصوصها في الخبر ايضا لحصوله والتعبر على الله تعالى بحال
 فكذلك قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص بالساعة على ما هو مرادكم
 باصافه بالاحكام والاحوار (قال والقارى الزامة) يعنى اسم الشبه التورية في هذا الجواب كانت
 مقعما بها الزامية لا تحقيقية لانه لو كانت له صفات قدم مآثر في قيام المعنى بالمتى لان القديم يكون
 باقيا بالضرورة وعدمكم انشاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمتى باطل في
 الاصحاب من لم يجهل انشاء صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير التعبر قيام
 المعنى بالمتى وانما لا يتوقف قيام العرض بالعرض لان هذا لا يتوقف في التعبر والارض لا يستلزم التعبر
 فلا يمتد به غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من اشاع عن وصف الصفات بالآلهة ولم يقل
 عليه بل وقدرته بانبيسة بل قال هو باقى بصفاته وهذا ضعيف جدا لان العالم الموجود ان الاولاد
 من غير طريقه بقاء بقاءه اصلا انصافه بابقاء ضرورى ولا يفيد التعبر عن الكلام به ومنهم
 من قال هي باقية بقاءه هو بقاء الذات فانه بقاء الذات والصفات لا يبقا لانهما ليست
 غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاءه لارضائه لكونه مفاعلة له والبقاء
 القائم بالشيء لا يكون بقاءه لما هو غيره به اصرح السج الاشعري واعرض عليه بان

١ وهو وصف بالصفات لان التركيب
 في الحقيقة الالهية وبان القدم اخص
 في الذات الالهية والكمات في صفات
 هذه اشتركت الصفات في كيانها لانهما
 وبان لا دليل على الصفات فيجب
 تفريقا لا يخل من القيام بالالهية
 فيلزم تقييد المادة بغيره فيصيرها
 نقى

١ في لزوم قيام المعنى بالصفات
 لا اخص بالصفات بل بقاء او اية
 بقاء الذات او لبقاء الصفات بقاء
 نقى

الصفات كما انها ليست غير الذات ليست هيها فكيف يجعل القضاء الصفات بالذات بقية
 ليس بالذات والالمرض به القاء ولهذا لا يتصف بمص صفات الذات مع انما ليست غير الذات
 بالمرض فلا يكون العلم متلاحقا قادرا فظهر ان هذه الاشياء جعلت بقية المرض
 ليست تغايرها بل كون احد هما ليس الاخر ومنهم من قال ان الصفة باقية بقية هو نفسها
 قائم مثلا علم الذات فيكون به علما وبقائه نفسه فيكون به باقيا كالربا الله تعالى بقائه وبقائه
 للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وبقائه حصول باقيتين
 بقاء واحد لان احدهما كان دائما بالآخر فلم يولد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول
 صفتين بمجرى واحد وسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون بالماضي هو علم
 قادرا بما يتبعه بقاء ما هو بقاء الى غير ذلك وهما قد لازم كون الذات علما وقادرا بما هو بقاء
 والماضي باقيا بما هو علم والقدره باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع
 الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشيء علما او قادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم
 او قدرة له والآن هو ان الذات علم او قادرا بما هو بقاء له او القدرة والعلم او القدرة باقيا بما هو
 علم او قدرة وتلكا وتلكا ان يقول فحيث لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة رابعة عليه فانه على
 اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم
 فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون علما يعلم هو نفسه قال رابضة هي نفسه
 باقيا بقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الاكون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم
 والاعتبار قال ولهم في بقى القدرة ٢) تسكت المعركة في امتناع كون الباري تعالى قال رابضة
 باقية به لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام والارز بطل وبغاياين الملازمة
 من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة المبدئي الاجسام حكم مشترك لايده من علم
 مشترك وما هي الاكونها قدرة فلو كانت الباري ايضا قدرة اكثرت كذلك وانما هما ان قدرة
 الباري على تقدير تحقها امان ان يكون عاثة لقدر البعاد فليزم ان لا يصلح لخلق الاجسام
 لان حكم الاثنا واحد واما ان تكون مخالفة لهما وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة
 قدر البعاد بعضها لبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام فكذلك التي مخالفتها
 هذا القدر من المخالفة والجواب اننا قد علمنا انه لا بد للحكم المشترك من دالة مشتركة بل يجوز ان يمل
 محتاجة الى امتناع اشتراك المختلفات في لازم واحد وهما يجوز ان يمل عدم صلوح
 قدر البعاد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا سلم لاشترك بينهما سوى كونها قدرة لجواز
 ان تكون امر لنفس من ذلك بحيث تشمل قدر البعاد لا تشمل قدرة الباري ولا سلم ان مخالفة قدرة
 الباري لقد راعاها ليست اسد من مخالفتها فيها بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لا توجد
 شيء منها فتصلح هي لخلق الاجسام دونها قال وفي بقى العلم ٦) تسكتوا في امتناع
 انه علما بالعلم بوجوده الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمه وكلاهما ظاهر
 بطلان وجه التزم انه اذا تعلق علما بشيء مخصص نطق به علمه كان كلاهما على وجه
 واحد وهو بقاء بقاء العلم بالعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمه به بطريق
 تعلق العلم كافي عاينة وعالينا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متغايرين فيلزم استواءهما
 في القدم والجواب ان تعلقت من وجه واحد لا يوجب تماثلها لجواز
 اشتراك الخلق في ذات واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تماثلها في القدم والجواب
 لجواز اختلاف التماثل في الصفات كالجودات على رأى التكميل الثاني لو كان علما
 بالعلم اكمل له علوم غيرته هبة لانه عالم لانه لانه عالم والاصل الواحد لا يتفق الا معلوم

١ انه كاشته له قدرة لا تقتضي
 تفعل العلم لان قدرة المشاهدة
 ليست كذا لا لا لا مشتركة هي
 ولها قدرة لا تماثلها في قدرة
 المشاهدة تماثلها في قدرة العلم علما
 على القوة افسر والمخالفة اشد
 من

٢ انه كان علما بالعلم على المشاهدة كان
 الدلائل تتلخص لتفهم المبدء من
 وادفترس اشتراك العلم القديم او
 القدرة خلاف العالمية فانما لا يتصلح
 الدلائل وفيما يتلخص العلم والماضي
 الوجودية وشبهها فكلما علم بالعلم
 فبما له ولا في هذه المبدء فكلما
 فوق كل شيء علم بالعلم بالعلم
 الاشتراك في العلم لا يتلخص العلم
 في الصفات ولا يتلخص في الصفات
 للوجود والى في صفاتية وكلا
 تحصيل العمومات من

واحد والا صحت لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالعلوم
الآخر ولجائنا بكون علم الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد لقطع بان علمه بالايضا
يختلف علمه بالسواد ولو جاز هذا لجائنا بكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون
علا وقدرة وحياة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل وبلز في الصفات وهذا يتناقى العلم
الواحد بالعلوم واحدا من ان يكون له بحسب معلومة التميز المتأدية علوم غير متناهية
هو باطل وقافا وانشد لابي حامر مرار من ان كل عدد يوجد بافضل منه ومثله فان قيل
يكتفي بجزاير يكون المعلومات غير متناهية فقلنا ان العلوم لايزن ان يكون موجودا في الخارج
والجواب انه لا يمتنع ثلث العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو اولى غير نهائية وما ذكر في بيان
الاعتناع ليس شيء لان الدهول لغاوه عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالعلوم والايضا
لا يختلف الابلاصاء ولو سلم فبقام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة بمقام
صفات مختلفة لجنس الثالث لو كان الباري ذاعا لكان فوقه علم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم
علم واللازم باطل فطعا والجواب منع كونه على عومه والمعارضة بالابلية ادالة على ثبوت
المعنى كما في (قال المصنف اثبات في مقادير) الشهرة والقادره والذى ان شاء فعل وان شاء ترك
ومعناه انه يمكن من الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي
ازوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق
بينه وبين الموجب لانه الذى يجب منه افعلا نظرا الى نفسه بحيث لا ينعى من الترتيب
ولا يصدق ان شاء ترك كالتشعير في الاشراق والشارف في الاحراق وبميل الامام الرضى الى
ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة
مثلا وقبل من جنس الارادة وقبل نفس المصلحة والمنفعة ولا يخفى في انها لا يزن ان تكون
كل ذلك في نفس الامراض ربما يظن المقدرة مصلحة فقدم على الفعل ثم الاصل المول عليه
في باب اثبات قدرة الرضى اى ما منع تقديمه صنع حادث وصدر الحادث عن القدم فغايبه
بطريق القدرة دون التعجب والابترام تخلف المعلوم عن تمام فعله حيث وجدت في الازل
العلم دون المعلوم ولا يمتنع هذا الابدان ان شيئا من الحوادث يسند الى الباري تعالى بلا واسطة
وذلك بان يبين انه قد علم ببله وصفاته وان العالم حادث بمجموع اجزائه على ما قرره المتكلمون
او يبين امتناع ان يكون موجبا لذات ويكون في سلسلة معلولاته فتم بخاتمة استدلاله الى هذه الحوادث
وهذا مما وافقنا عليه المصنف او حركة سرمدية تكون جزئيا نه الحادثة شرطا وموادها
في حدوث الحوادث على ما زعمت العلامة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود
مالها نه لها بمجموعة كانت امتعاقية وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة زايه الحركة قال
الامام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لانهاية لاعداها على التسلسل في التسلسل في الوجود معلوم
الطلاق بانها لا العقل وكيف يصحزم (اراد على الزوال عدم حالتها مع العلم بانها كالحدوثات
التي قبلها بالضرورة التي نفس فيها على ما رجع لاحد من ان العالم لم يزل على ما هو عليه
ولم يزد ضرورة في ليرة من غير اول والقبول وبذلك قبل زرع ودجاجة في صفة وهذا يختلف
اثر حدوثات لا آخر اها كهم الجنان قاله في قضاياهم ودعا بنهائهم وهذا اذا قلنا لا اعطيك
درهما الا اعطيك فله دينار الا اعطيك فله درهم الا يصور ان يعطيه على حكم
شرطه درهم ولا دينار لاختلاف ما اذا قلنا لا اعطيك درهم الا اعطيك معه دينار او اعطيك دينار
الا اعطيك معه درهم او بالجملة فالحدوث ثنائي في الولاية ولا ينافي في الاخرية لا يقال قد يمكن
نظر هذا الالتماس لانه لا يجب لا يفكر في احد الامر ان ذكر في كذا في المواضع انه لو امكن قادرا
لزم امانتي الحادث وعدم ابداله الى الموروث التسلسل والمختلف الارض المورثة لانه ان لم يوجد

[illegible]

حادث أصلا فهو الامر الاول وان يجد فان لم يستد الى مؤثر فهو التسلسل وان استد فان لم يقته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دهما للتسلسل وهو الرابع لاننا لو هذا ايضا تقرر بالاستدلال المشهور بضرورة مقدم ما لاحاجة اليها وهي الشرطيات الثلاث الاولى لان الكلام في قابلية القديم الذي اليه ينتهي الكل مع ان الثاني في كل من الاولين عين مقدم واما عدل عنه وتعال وان شئت قلت اي في تفريرهما الاستدلال لو كان الساري موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدثت وتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الابدان كذا على ما عترف به حيث قال وان لم هذا الاستدلال يعني على التفرير لا يتم الا ان يبين حدوث ما سوى الله تعالى واستتاع قيام حوادث متعاقبة لانهاية لها ذاته او يبين في الحادث اليوم انه لا يستد الى حادث مسوق باخر لاني نهاية متعاقبا بحركة دائمة وذلك لانه لو لم يبين ما ذكر لم تصح الشرطية الرابعة من التفرير الاول ولم يلزم المحال المذكور في تفرير الثاني في لحوادث انتهى الفوائد الى قديم يوجب قديما تستد اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الإيجاب فلا يلزم التخلل والتسلسل وان لا يثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا باخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات ولا يكون هنا من التسلسل السبل استحالته اعني ترتيب الملل والمعلولات لاني نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعني كون كل حادث مسبوقا باخر لاني نهاية لانه يستدلال (قال وتعد من الأدلة عدة ٩) بعد التنبية على اصل الباب يريد ايراد عدة تفريرات للاصحاب الاول لما ثبت بما سبق في اثبات الصانع وإبطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلل حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث اوليا لم يكن ان يكون كل حادث مسبوقا باخر لاني نهاية وقد تبين بطلان الثاني تأثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاحتساب اذ لو كان بطريق الإيجاب فاما ان يكون بلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه وما يوسط حادث فيقتل الكلام الى كيفية صدره ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلان الثالث اختلاف الاحكام بالاوصاف واختصاص عالمه من اللون والشكل والطعم والريح وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لاستتاع التخصص فذلك التخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة لكل بل امر آخر فيقتل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل التخصص هو محال او ينتهي الى قادر مختار وبناه الى انفسه الواجب الى لكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجود العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حيث يكون من لوازم ذاته وطولم باضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال فحين ان يكون ما يثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون الزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمجالها لو لم يكن قادرا مختارا بل بموجب الامر محال لانفسه الواجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة الطرفة او امر اخر جامعا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت الطرفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الواجب الى اجزاء البسيط على السواء وعلى شكل كرات مضغوطة بعضها الى البعض ان كانت الطرفة مركبة من البسيط يمثل مازر وقد يتك في اثبات كون الباري قادرا على الاجزاء والتخصص لقطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل واليجر والمات سمات نقص يجب

٩ الاول لما ثبت اختصاص الحادث الى الواجب لزم ان لا يتأخر الا ما لا يمكن ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلل والاضطراب والتسلسل الثاني كما تفرق وجود العالم كخالف بطريق الإيجاب فلا يلزم وسطا لوطيق قديم فليزم قدم العالم اما لو لم يثبت قديم فيقتل الحوادث الثالث اختلاف الاحكام باختصاصها ليس الجسمية والذاتية فكلها مشتركة ولا يفرق من اوصافها ولا من احوالها الرابع اختصاص التسلسل بتعيين الفاعل الثالث لا بد من الواجب الى الكل على السواء الرابع لو كان من احد العالمين لزم من ارتفاعه لانه لا يمكن ان يرفع من ارتفاعه لا في ارتفاعه ولا في حاله الخامس اختصاص محال الخامس اختصاص الواجب بالاقطاب بمجالها والاقطاب بالاقطاب فليقتل البراءة القاطرة الزمان الترتيب كان نسبة الواجب الى السطح على السواء السادس فاعل اجزاء الجوف وانما ان كانت بسيطة او معقدة موجبا لزم كونه لمة محمودة او متضامة فحين انفسه القادر المتحاشية قد يتك بالادلة السبعة من العالم وهو وان القدس في بعض صفات كمال واضدادها سمات نقص من اوصافها ولا يمكن ان يكون على السواء فيكون الصورة هي الوجود ما هي من محال المتناقضة صالحة كمالا على الخصائص

طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال ونطيع الغير وانه لا يتصف به فعل الرب وان اشغل على المصلحة ولو لم الحصر فالقدور في نفسه حركات وسكنات وتلقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد الجسد واداعيته وليست من لوازم الماهية فانه وها لا يمنع التفرق ومنهم الجسائي واتباعه ان ثلوث انه لا يفتر على نفس مقدور العبد لانه لو صرح مقدور بين قادرين اصح مخاوف بين خافين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة بالمسبق من وجوب حصول العقل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اړواحد والمخواب عند تانع الملازمة بناء على ان قدرة العبد بالسبب بمؤثرة وسببي ان شاء الله ولو لم فاقناهم خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة الاخر مانعا ولو لم فيصور ان يكون واقعا بهما جسا لا يكل منهما للزم المحال وصداقي الحدين البصري ريع اطلاق اللازم فاننا اذا فرضنا اتصاف جوهر واحد بكئي انسانين فيجوز احد هما حال مادفعه الاخر فالحركة الحاصلة في مستندة الكل منهما ملو فيه نظر (قال واما شمول قدرته ٧) عامر من الاختلاف كان في شمول قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجدنا لا فم يوجد اصلا او يوجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا ياتي اختلافات الفلاسفة ومن يجري مجراهم عن الاقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالثبات او بالواسطة وهذا مما اراح فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرة ورائه ابتداء بحيث لا مؤثر سواء وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقيل بانه ما هم وتلكوا بوجوه الاول النص من الدالة اجلا على انه خالق الكل لا خالق سواء وتوضيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وقصر ذلك بقدوره تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الاراد بعبته معا ففوقه اما باحدى القدرتين فانه لزمح بلا مرجع واما ما سافير توارد العلنين المستقلين على معلول واحد لان تقدير ان كل منهما مستقل باليجاد فلا يجوز ان تكون العلة هي المجموع وهذا يخالف حركة الجواهر المتصور كئي جانب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما باليجاد تلك الحركة على الوجه المتصور يرد عليه ارقدة الله تعالى اكل يقع بها وتضمحل قدرة العدد الكا الدليل المتناهم ود

ان ٣ اكل ابراده اقتداء اور
ة فليقع من في الطائفتين
مراع في ذلك بل في تفاصيله
انه كما تشوا سواء اعلى -
ب ان لا يفسد من التكاليف
ظواهر النصوص وهو الحق
في التوار و التتابع و نصا

٢- في المادتين ١٠ و ١١ من القانون
من الواضح انهما منسوبي الفصل
الاول من مقتضى المادة ١١٠ من
قانون هذه المحكمة
انما الى ان يكون ذلك
من الموضوعات التي
تحت اشراف الى المحكمة
وحيث ان مقتضى المادة ١١٠
من القانون
في الشؤون التي
الاجتهادية للمحكمة
من

يترتب العلول مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للأفلاك صفول وحركاتها نفوس
والحوادث بعض هذه المبادئ والصور والقوى بتوسط الحركات والأفعال المعدنيات صورها
التوسعية والأفعال النبات والحيوان نفوسها والجملة فاعتر المكتبات عدهم مؤثرات وذهب
الصائون والمجهولون ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث واختبرات مستندة
الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال واهتصالات وغاية متحكمهم
في ذلك هو الدور ان اعني ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وحودا وعدما وهو لا يفيد
القطع بالعلية لجواز ان تكون شروطا او معاينات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر
التضلع بطريق المجازات والكرامات كيف ومتى علوهم على سيطرة الافلاك والكواكب
وانتظام حركاتها على نسج واحد وهو يتاقي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج
والدرجات وانما يذهب الى الكواكب بغير ذلك من التفصيل والاختصاصات بالخطر الى الدوران
وعزم الطيبون ان حواث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات
الحاصلة بذلك ثم انظارها مناسبت الى التجميع والطبيعيون هو مذهب الفلاسفة الا انه لما
لم يعرف مذهب الفريسيين في مبادئ الافلاك والعناصر وآليات العقول والنفوس وكون الباري
موجبا او مختارا جعل كل منها فرقة من المتخالفين ولما من المسلمين فاعلمت له اسدوا الشرور
والفتاح الى الشيطان وهو قريب من مذهب الفاسقين بالبر والظلمة واستدوا الافعال
الاختبارية لانا نسا من الميوثات الهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسيسا في فان قيل
الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلامعني احداهم من المتخالفين في شمولها قلبا المراد بالقدرة
ههنا تقادير اى كونه قادر ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعنى لانا في الانجاب
على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر هذه الصفة القدر
وانما يرجع احد الطرفين على الآخر ايضا في وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعها
يجب حصول الفعل واردة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته اريان غير زائد على الذات
لهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا
حتى قال المجتهد الثالث في انه عام اتفاق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استلال التكلمين
ان الاول انه فاعل فلا محكما بنفسا وكل ما كذا كذلك فهو عالم اما الكبرى فالضرورة
عليه ان يرى خطوطا ملهية او سمع العاطية فصحة تنبيه معان وبقية واغراض
علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فقلنا ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر
من الاغراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على انساني
ام واقفان واحكام تحاربه العقول والافهام لا تقي بنفصا عليها الدفاتر والافلام على ما
هد ذلك على الهيئة وعلم انشرب وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع
ن الانسان في هذه العلم لا يقدرا ولا يجهلا الى الكه سبيلا فكيفه اذا رقي الى عالم ارواحيات
من الارضيات والسويات والى عالم الحكمة من المجررات ارضي خالق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما تنبع الناس ومازل الله من السماء ماء
على الارض يمدعوها وبها يهيم كل دابة وتصريف الرياح والغطاب المسفزين السماء
والارض لا يأتونهم يعلمون فان قيل اذ اردنا انتظام الاحكام على كل وجه بمعنى ان هذه لا تدر
معرفة تزييد الاخلل فيه اصلا ولا تملأه للمنافع والمصالح المطلوبة به تنها بحيث لا يتصور ما هو اوفق
منه وصنع فظاها انما يست كذلك بل الدنيا طائفة بالشرور والآفات وان اردنا في الجملة ومن بعض
الوجوه ليجل آثار المؤثرات من غير الافلاك بل كمالها كذلك وايضا قد لهند جمع من العقلاء الحكماء

٢٠١٠ عند ما كان العالم
على انشاء الحكمة
قد تم الامر وماذا احد من
هم في الامور لمع انه فعلها
لذلك على انشاء العالم
السموات قدور

يجب خلقه الحيوان وتكون تعاضل الاعضاء الى قوة عديمة الشئ ومعها المصورة فكيف يصح
 دهوى كون الكرى مسرورة فلما المراد اشتغال الاله والاكثار على لطائف الصنع ويداعى ترتيب
 وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتغل بالفرض على نوع من الخل
 وجاهزان يكون فوفقه ما هو اكمل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الا من العالم ضرورى سيما ذكره وتكرره
 وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جاز وما يقال لم لا يكون الظن مدفوع بالتكرر والتكرر بانه
 يكفى في ثبات عرضنا انصور الباقى انه قادر على فاعل بالقصد والاختيار لما هو لا يتصور ذلك
 الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات البهيم بالقصد والاختيار افعال متبعة بحكمة
 في ترتيب مساكنها وتدريبها عليها كاللعل والذئب وكثير من الوحوش والطيور على ما هو
 في الكتب مسطوط وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اول العلم قلنا لو سلم ان يوجد
 هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بل يخلقه
 الله تعالى طائفة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك العمل ثم المحققون من المتكلمين على ان
 طريقة القدرة والاختيار وكذا واثق في طريقة الاحتياط لاحكام لان عليها سوا الصواب وهو
 انه لم لا يجوز ان يوجد البرى مجردا فتدبر اليه تلك الافعال المتبعة بالحكمة ويكون له العلم
 والقدرة ودفعه بالاجداد مثل ذلك الموجود واليجاد العلم واقدرة يكون ايضا فلا يحكم بال
 احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الايدان انه قادر مختار اذا ايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على
 العلم فيخرج طريق التيقن الطريق القدرة مع انه كاف في استل المطلوب وقد تمسك في كونه
 عالما بالادلة المعينة من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل
 واتول الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فينبور وما يجب بجمع التوقف فانه اذا ثبت
 صدق الرسل بالحيث حصل العلم بكل ما احبوه وان لم يتخطر بالسال كون المرسل عالما
 والطاهر ان هذا كناية بتمهيد ذلك في صفة الكلام على ما صرح به امام (قال وعد
 أفلاسة ٢) ورد من استدلالهم على علم البارى وجهان الاول انه مجرد اى ليس لهم ولا
 حكمة في الامر وكل مع عاقل اى عالم بالكلية لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من
 ان لا يحد بغيره التمثل وياله ان القدر يستلزم امكان المقولية لان المجرد يرى من الشواهد المادية
 والا حاشى انهم لا يعلمون انهم لا يعلمون انهم لا يعلمون انهم لا يعلمون انهم لا يعلمون انهم لا يعلمون
 ذلك من جهة القوة العاقلة لان جهته وامكان المقولية يستلزم امكان المصاحبة بده
 العاقل اليه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في حوزة العاقل لان حصوله في
 المصاحبة متوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده
 المتأخره وهو محال فان المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة
 العقول ولا معنى لتعقل الا المصاحبة فادى كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للحدوث
 وجب ان يكون بالعقل لبراهنه من ان يحدث فيه ما هو بالحق لان ذلك سان الما ديان ولا حفاء
 في ضده بعض هذه الغفشات وفي الرد على ان مصاحبة المجرد للحقولات في الوجود تعقلها
 يكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر لقطعات الثاني انه عالم بدته لانه
 لتعقل المجرد ذاته سوى حضوره في هذه ذاته بمعنى عدم عينه عند استحضار حصول الحلال
 لكونه استعانة الخلقين وهما لتدبر وان كان مبذرا اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم
 حارلوا اثبات علمه بمساواة عقولهم وعالم بدياته الذى هو مبدأ الحكمة لما ذكرنا والعالم بالبداهة اعني
 العلم عالم بنى المبدأ اعني المعلوم لان العلم بالشيء يستلزم العلم بالوازمه والعلية وحى لتعقل بدون

لا يحد موده على مجرد العلم ولا يحد
 بياحه وحده على العلم بالبداهة
 استلزم العلم بالبداهة حتى

المطلوب بل المطلوب نفسه وما ينسعه من المعلومات كلها من لوازم الذات واعتراض بان لازم
الذات وان كان بلا وسط في شئ لا يحسن ان يكون لازما يدا يلزم من تعقل الذات تعقله كساوي
الزنا بالذات لاثنين للذات ولو وجد ذلك لزم من العلم بالشيء لم يجمع لوازمه القريبة والبعيدة
لاستمرار الانقطاع من لازم الى لازم واجب بان الكلام في العلم التسليم اعني العلم بالشيء بماله في نفسه
ولا شئ من علم الباري بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم ذاته) الصائرون بانهم ليس يعلم اصلا
عند كواو جهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا يصح اما الاول فلان العلم اضافة اوصفة
ذات اضافة وانما كان بغيره اذنية ونسائرا بين العلم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي
ولما انشأ فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير
العلم الاخر لقطع مجوز العلم بهذا مع الذهول عن الاخر ولان العلم ضرورة مساوية للمعلوم
من جهة في العلم اوشى الترسل ولا حقائق في صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة
المعلومات كثرة الصور في الذات وباللهما ان العلم مساير للذات لما سبق من الأدلة فيكون
ممكننا معلوما له ضرورة امتناع احتياج الواحد في صفاته وبكالاته الى العلم بباريه كون الشيء
قائلا وفاعلا وهو محمول واجب على الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التعار على تقدير كون العلم
صحة ذات اضافة بان تعار الاعتبار كاف في علمنا بانفسنا على ما سبق في علم العلم لا يشال
التعابر الاعتباري انما هو دال على انه اولى به وهو فرع حصول العلم وهو توقف حصول العلم
على التعاريز من الدور وبما يمر القضي علمنا بانفسنا لو كانت انفس واحدة من كل وجه كالأوجاب
وهو مع وجود كونه عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول بما يلزم الدور لوكا توقف العلم
على تعابر توقف سبق واحد وهو متنوع بل عاينه له لا يمكن من العلم كالا يعلل المعلوم
من ذاته والمراد بالقضي ان انفس تعلم ذاته التي هي عالمة لان يكون العلم شيئا والمعلوم
شيئا آخر وانما يلزم على ليس التعلق بالمعلوم من دور انفس صورة في الذات فلا كثرة
الا في الصفات والاضافات وتخصيصه على ما ذكر بعض المتأخرين حصول الاشياء له
حصول للفعل وذات بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول القابل وذلك بالمكان
ذلك فلا تسددهي صوامه رة لها فالتعقل شيئا بصورة تصورهما او تسخضهما فهي
ذلك عبارة ما هي عليه وهو انشي الحارحي ومع ذلك فالتعقل تلك الصورة
سائل كالمعل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنسبها من غير ان تتضاف الصور
دكان ذلك مع ما يصدر عن عسكرة عك هذه الحال فخطك بحال من يعقل ما يصدر
ذاته من سر مداحته لم يعرفه ثم ليس كون تلك الصورة شرطيا في التعقل بدليل ذلك
ن ذلك بدون ذلك بل المتعبر حصول الصورة لك سامة كانت او غير حالة والمعلومات الذاتية
حاصل الفاعل اناته حاصلة له من غير حلول فيه فهو مائل اياها من غير ان تكون صلة فيه
على ان كثرة الصفات في الذات لا يمنع هذا بل عند انقلا سفة واتساعهم واجب عن
انسان مع استعماله كون الواحد قايلا وفاعلا (قال حاشا) علم الله تعالى غيره شاء معنى له
لا ينقطع ولا يصير محب لا سابق بالمعلوم ومحب بما هو غير منه كالاعداد والاشكال ونسب
الجنان وشال الخيم الموحودات والمعدومات المركبة والمنمنمة وجميع الكليات والجزئيات
امامها فالحل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم العيب والشهادة لا يعرفه مثقال ذرة
يعلم خائفة الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما يسترور وما يعلون الى غير ذلك واما عقلا فلان
المتعبر علمانية هو الذات انا واسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأى الصفاية او بكونها
على ما هو رأى اغاة والمطلوبة امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت

٧ وقيل لا يعلم ذاته لان العلم
اضافة اوصفة ذات اضافة فلا
يعنى الاضافة لا ضرورة لاضافة
الشيء كثرة في الذات والمعلوم
من الوجه الثاني ان العلم بالشيء
بانه لا يشال في ذاته كالا
علمنا تاد واستدالة كثرة
الاضافات في العلم بالعلم

١ حاشا على الاستدلال ومحيط بالاشياء
كالا يعلل ذلك كله وكل مرجوحا هو
مصدق ما يخرق في الجهات المتعبر
ولا ان المتعبر في الذات المعقولة
صحة من غير تعبر في ذاته من ان
ليس في ذاته عالمة له صلي العلم
العلم لا اضافة الى صفات كونه متعلقة
ولذلك في العلم بالاشياء لا استدالة
وهو صلي كونه السابق بضمير في
العلم بالعلم لا في غيره فليس فيه
دال على شئ ونسبة العلم لخاص

ن

ما يثبت بالبرهان دون المحض لكأن لمحصص وهو محال لانتاج احتياج الواحد في صفاته
 وكالاته لتألفه الوجوب والتي المطلق والمخالفون في شمول حله منهم من قال يتبع حله بطبعه
 والآخر ان تصافعا لا يتبعه عدده من العاوم وهو محال لان كل مامو موجود بالفعل فهو
 مثله على ما من ضرارا وجه التبرير انه لو كان جائرا امكن حاصلا بالفعل له في مقتضى ذاته ولان
 الخلو من العلم الجازم عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بملووث وينقل الكلام الى علم بهذا
 العلم وهكذا الى ما لا ينسحق لانقال حله ذاته ولو سلم العلم بالعلم نفس العلم لانا قولنا اما انتاج
 كون العلم نفس الذات فقد سبق واما انتاج كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية
 لاحد المتخالفين تعابير الصورة المساوية للآخر ولان اتعلق بهذا بغير اتعاق بداهة
 والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات هيبة يلزم
 المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت
 من ان انتفا مبدء الحصول لا يوحى انتفاء الجمل على ان خبايرة العلم بالشيء العلم بالعلم اما هو محسب
 الاعتبار فلا يلزم كونه الاعيان الخارجية فضلا من لا يتابعها وبهذا يتدفع الاستدلال بهذا
 الاشكال على نفي حله مداه بل يسيء من المعلومات واجاب الامام بانه هذه امور غير متتابعة
 لا آخر لها والبرهان ثانيا على ما داول لها ومهم من قل لا يجوز حله بما لا ينهيه اما الاول فلان
 كل معلوم يجب كونه متممزا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتسهي بمتمم لان التميز عن الشيء منفصل
 عنه محذور بالصورة واما ثانيا فلا يلزم صفات غير متتابعة هي العلوم لما عرفت من
 تعدد العاوم تعدد المعلومات والجواب عن الاول ان كان ان كل مقبر من غيره يجب ان يكون
 مساويا وان تفصله عن الغير ضمنى ذلك ككف ولا معنى للتفصال عن الغير
 الا بامارة وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان التميز كل واحد منها وهو
 متناه واعتبر بان اذ كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون غير الاول بعيدا بغير كل فرد
 والحل ان لا معنى للعلم بغير المتناهي الا بالعلم باحاده وبهذا يتدفع الاشكال على معلومية
 الكل اى جميع الموجودات والمعلومات بانه كشيء بعد الجميع بمقتضى غيرته عنه وقربها بان غير
 المعلوم اعلمه بعد ملاحظة الغير والسورة يجب لا يلزم التميز ولو سلم يكتفى بالغير عن العلم
 الذى هو كل واحد من الاتحاد ومهم من قل يتبع حله بالمدوم لان كل معلوم متمم
 من المعلوم بغيره والجواب مع الصعوى ان اريد التميز بحسب الخارج والذكرى ان اريد
 الذهى ومن المحققين من لم يجوز حله بداهة ومهم من لم يجوز حله بغيره تمسكا بال
 المذكورة لثنى العلم مطلقا (قال والملاحقة في العلم بالبريات في السهوى من مذهبه
 بمنع العلم بالبريات على وجه كونها بريات اى من حيث كونها زمانية بلحقها التبرير لان العلم
 يسلم بغير العلم وهو على الله عز وجل في ذاته وصفاته واما من حجب انبها غير متقطعة زمان فتدبر
 تعقل بوجه كلى لا يلزمه بغيره فاعلم بجمع الحوادث الجزئية وارسه الواقعه في زمان من حجب
 ان نهضها واقعا لا يوصفها في الزمان الماضي وبوصفها في الزمان المستقبل يلزم تغيره بحسب تغير
 الماضي والحال والمستقبل بل علم ثباته الدهر عند احوال تحت الاثر متلازم ان القدر بغير كل
 يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مدة لا يوركا ويختص القدر في اول
 الجمل مثلا وهذا العلم ثابتة حال التلازمة وقلها وادعه ليس في علمه كمال ويكون بل هي
 حاضرة عنده في اوقاتها رالاندا واما التعلق بالزمانية في علو ما والحاصل ان تعلق العلم بالشيء
 الزماني التبرير لا يلزم ان يكون زمانيا ليسم تغيره وقل الامام ان لا تقي ماصولهم ان البرق
 ان كان متغيرا او متلازما لا يمنع ان يتحقق به علم الواجب للميلاد في الاول من تغير العلم وفي الثاني

على وجه الجزئية لا يستلزمه التغير
 العلم كما اورد الامام ان ردا مبدء على
 من علم ما يتعقب بحاله متولد على العلم
 من مبادئ من البريات ما لا يتغير
 فذات الله تعالى وان تغير الامارة لا
 لو حجب تغير العلم للملأ في اورد قبل
 الحوادث متناهية في عدد من حيل العلم
 فانه لم يلم بغيره فاما ان من علمه
 فانه قد انت امانة لم يلزمه غيره فقل
 في الذات ولا عد اعتبار ما قبل العلم
 كذا في بان غير متتابع علمه بالغير
 كان من العلم بالذات ان العلم بالذات
 الدار فذا حصر العلم بالغير فتميز
 القدر انه رجع العلم بالغير فتميز
 لا يكتفى بغيره فتميزه فتميزه فتميزه
 بها العلم فتميزه فتميزه فتميزه
 عن غيره الى سائر العلم
 ان العلم لا يتم بكون العلم
 تعلقا بحسب الحسب العلم
 العلوم مرداد الحسب
 على الذات اى من المذات كذا
 كذا بان العلم على ان مبدء
 العلم بالغير العلم في حقيقته
 لم يزل العلم بالذات كمالا
 وتانيا بان متعلقها تعلقها
 لها شافيات اذ العلم به
 من العلم بالذات كذا
 من العلم بالذات كذا
 ان العلم بالذات كذا

من الافعال الى الالة الجسمية وذلك كالاجرام الملكية فانه منسككة وان لم تكن متغيرة في ذاتها
 وكالصور والارض فانه متغيرة كالاجرام الكائنة الفاسدة فانه متغيرة ومنسككة اماما بس متغير
 ومنسككة كذات الواجب وذوات المحدثات فلا يتغير بل يحسب العلم به على ما يقرر في كلامه من انه
 عالم بذاته الذي هو مد الفاعل الاول بالذات ولا شك وان كلامها حقيقي والعلم في احتجاج العلم
 انه لو علم ان زيد يدخل الدار عدا فاذا دخل زيد الدار في القدح فان في العلم بجماعه معنى انه يعلم ان زيد
 يدخل عدا فهو يعلم لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم به دل زعم تغير العلم الاول
 من الوجود الى العدم والثاني من العلم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كان الاعتقاد
 الغير المطابق جهل فكذا الخوض في الاعتقاد الطائفي مأهوا وقع لما نقول لو علم هذا علم
 على وجهه كلى والبولاب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات القوى وصفاته الحقيقية عند من
 يثبتها وكذات العقول فلا يتساو لها الدليل وتخصيص الحكم بالحق على ما يثير
 اليه كلام الامام اعني اصح في اقواعد الصرية دون العقلية ولما يمكن انقصي من هذا به يجوز
 ان يكون المدعي "سام" وهو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يبيدوا لامتناع في الجزئيات
 المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة يباين احرارا بقصد والباطل كلام الخصم وهو انه عالم
 بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقصر الجواهر وفي البولاب على منع الملازمة مستندا بان
 العلم اما اضافة اوصفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم تصف انه
 قبل الحادث اذا لم يجر الحاد وبعبه اذا وجد وبعبه اذا غاب من غير تفسير في ذات القديم
 فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الاتغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات
 اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كبير من المعتزلة واهل السنة ان الله تعالى بان الشيء
 يحدث هو نفس علمه به حسب القطع ان من علم ان زيد يدخل الدار عدا واستمر على هذا العلم
 بعضي القديم بهذا العلم انه دخل الدار عدا فصار العلم به علمه ما لم يعلم على هذا الاتغير في العالمية
 ان تشبه المعتزلة والعلم الذي تشبهه الصفاية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر وحسب هذا
 الى ما سبق من كون العلم اضافة لا يتغير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه
 اوضحوا هذا المدعي بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لكانت كثرة ضرورة في علم كثرة الصفات
 لا هيها محسب لانتهى المعلومات وبان العلم صفة تعصلي بها المعلومات بمنزلة مرآة
 ع بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما وتغير المرآة بتغير الصورة وبه صفة تعرض
 شفافات وعلقات بمنزلة اساس جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فله يتغير
 ما زيد بعد ما كان متغيرا له من غير تغير فيه اصلا فظا هرا هذا لا يتم
 القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا
 ابو الحسين اعصرى بوجه احدها القطع بان من علم ان زيد يدخل الدار عدا وجلس
 سقرا على هذا الاعتقاد الى القد في بيت مظلم يجب ان يعلم دخول الدخلة لا يصير عالما
 بدخول زيد ولو كان العلم به سيدخل نفس العلم به دخل لوح ان يحصل هذا العلم في هذه
 الصورة فانه يحصل ان كل بل الحق ان العلم به دخل علم تلك متولد من العلم به سيدخل
 عدا ومن العلم بوجود المد وتاثيرها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول
 ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا يخفى ان الاضافة الى احد
 المختلفين او الصورة المطلقة له تفصيل الاضافة الى الآخر او الصورة المطلقة له وكذا
 الشروط باحد المتماثلين بفراير الشروط بالآخر وثالثها ان كلامي العلمين قديم يحصل
 بدون الآخر كما اذا علم ان زيد اسبقه البتة لكن عند قدمه لم يعلم انه قدم وكذا اذا علم انه قدم

من غير سابقة هي انه سيقدم والحق ان العليين اما ان وان التساير في الاضاعة او العالمية لا يـح
في قدم الدات ومن المعزلة من علم تضار العليين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري
بعدم دخول ذي يوم الجملة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان اذ كان لا يتغير اصل قائمه
في يوم الجملة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجملة غاية الامر انه يمكن
التبرع عن العلم في الحال والوجود في الاستقبال بسجود وعدم الوجود لا يمكن
وهذا تحاوت وضعي لا يتدح في الحسابق و هكذا عليه بعدم العلم في الازل لا يتغير
وجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا حفاء في ان تعلق عالمية
لهذه النسبة وهوانه يحصل له ادخول يوم السبت والعالم الوجود هما لا يزال لربوبي يوم السبت
وقيا لا يزال كان جهلا لانقضاء متعلقه الذي هو النسبة المتعاقبة احب بالمع فانه ذلك تعلق
حال عدمه بانه سوجد وهذه النسبة يحلها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده
بانه سوجد وهو غير التعلق الثاني والحاصل ان تعلق بالعلم في حالة معينة والوجود في حالة
اخرى ما في الازلا ولا ينقلب جهلا اصلا فقدم العلم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده
فيما لا يزال وانه بعد ذلك و يوم القيمة ايضا يحل كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع
اعتراض الامام بان الناري تعالى اذا واحد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل
انه معدوم في الحال لا يبرم الجهل والجمع بين الاعتقاد بين المسافين واما ان يقول فيلزم ذوال
القديم وقد تقرر ان ثابت قدمه امتنع عدمه (قال والزم) يعني ذهب ابو الحسن الى ان علم الناري
الخرائات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يدح ذلك في قدم ادات كاهو مذهب
جمهور من صفوان وهسام في الحكم من استثناء وهوانه في الازل اما يعلم لما هبات والمخاتق
واما التصديقات اعني الاحكام با هذا قد يوجد وثاك قد عدم فاما يتحدث فيما لا يزال وكذا
تصور الخرائات الحاءة والجملة فذلكه توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده
ولا يبقى بعد هله ولا متاع في اتصاف الدات بعلوم حادثه في ملة واضافات ولا في حدودها
مع كونها مستندة الى القديم بطريق الإيجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشرط حادثه
واما اعتراض الامام بان كل سعة تعرض لواح فذات الواجب اما ان تكون في ثبوتها وانقضاء
فيلزم دوام بيوتهما واثباتها للموام الدات من غير تغير واما ان لا تكون فتوقف ثبوتها وانقضاء
على امر فصل والذات لانك على ثبوت تلك الصفة واثباتها الموقوف على ذلك
فيلزم توقف الدات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم
الواجب لان الموقوف على المركب اولى بان يكون كذا في غاية الصنف لان ما لا ينك من الشيء
ان يكون متوقفا عليه كافي بوجوده بدم وجوده وانه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد بين
على علمه بالخرائات بان المخلو عنه حمل ونقص وان كل احد من الطبع والعلم
يلجأ اليه في كشف الحيات ودفع الدييات ولولائه مما اتهمه مدرة جيع العقلاء لما كان
كذلك وبن الخرائات مستندة الى الله تعالى ابداءا وبواسطة وقد اتفق الحكماء على انه
عالم بناته وان العلم بالله يوجب العلم بالمخلوق (قال بالبحث الرابع) اتفق المتكلمون والحكماء
وجمع الفرق على اطلاق القول بانه مررد وساح ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم
السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى خاف لا بالاختيار لان منشاء القصد الالوهة مع ملا حطة
ما للطرف الاخر فكان الحشاش ينظر الى الطرفين ويحل الى احدهما والمرد ينظر الى الطرف
الذي يده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فضا صفة قديمة زايدة على الدات قائمه به على
ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجسائية صفة زائدة تقع لا يحصل وعدم

والقديم آدمية علمه بالخرائات
القديم وكما ذهب اليه حاشم
الازل في السابق واليه حاشم
خاصة والاولى ليدعها
متى

في ١٧٠ بعد من انقضى العلم بذلك
ودل عليه كونه قائما لا لا خاتمة
لصفة قدرية قائمه لا لا على خاص
انوار الصفات لقطع ان تصدق على احد
لحرف المقدور لا يقع حين لصفة
حقيقة

بعد من الصلايات
علم القصدية وتوحيدها
لا بد من تعلق الالوهة
والعلم بالخرائات لا يتفق الاختلاف
وقد بين ان وجهه قديمة ولا يتفق
حاشم قداما متى

من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد ينشأ استحالته ولا تلك الشروط اما صفات الباري
فيلزم حدوثه لان ما لا يتخلو عن الحادث حادث اولاً فيلزم انفساره في صفاته وكالاته الى العبر ومنها
قول اكثر معتزلة الصرة ان ارادته حادثه قائمة بنفسها لا يتخلل وبطلانه ضروري فان ما يقوم
بنفسه لا يكون صفة وهذا اول من اقبل ان المرض لا يقوم لا يتخلل للاطباق على ان صفات
الباري ليست من قبل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان المرض نفسه ليس بضروري
بل استدلال فكيف حكمه الذي هو استحالته قياسه بنفسه وفساده بين ومهما قول الحكماء
ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالتخلوقات هو متحمل لطام جميع الموجودات من الازل
الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المنهاية التي يجب
وبليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو الحق لا فاصته ذلك
الطام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدورهم عن الواجب وعن العقول المجردة
بقصد و ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الانساق والجراف لان العلل السالبة لا تعمل
انفرض في الامور الساقطة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي ما نسبته الارادة وقد عرفت
مرارهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الوجود الكل ومنها قول الجار من المعتزلة
ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره والاساءة وقول الكبي وكثير من معتزلة بعد ان ارادته لفعله
هو علم به او كونه غير مكره والاساءة لفعله غير هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأموراً به لا يكون
مراد الله ولا حظه في ان هذا موافقة للفلاسفة في كون الواحد تعالى مراداً في فاعلا على سبيل
القصد والاختيار ومخافة للصعود الدال على ان ارادته تعالى بشئ دون شئ وفي وقت دون وقت
ولم يقدحوا في هذا بما يشاء منهم قال الله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قول لشيء اذا
ارادنا ان نقول له كى فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً الا غير ذلك مما لا يحصى
ولا فرق بين المسبة والارادة الا بعد الكرامية حيث جعلوا المسبة صفة واحدة ازيلت من قول
ما يشاء الله بهما من حيث تحدث والارادة حادثه متعددة بعدد المرادات واما الاعتراض
على قول الجبار به يوجب كون الجاد مراداً وليس بشئ لانه انما يقصد بك ارادة الله تعالى
وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو احببارك في الدين
الحوار زى في الساهد والفاسد جميعاً وابي الحسين المصري في العتب خاصة قالوا وهو
او الاعتقاد او انشأ بالفعل او انك على المصلحة ولما اوسع في حق الباري تعالى
والاعتقاد كال الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد
وانشأ بقول فلان يريد هذا ويكره ذلك واهذا يمدح بها ويدم ويشت عليه او يعاقب
تعالى يريد ثواب الدنيا والله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من
الآخرة فهذا الفعل لو كان عبر الداعي لكان للفعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المريد
في الشيء بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكني اللان باطل لانا لا نسمع
الفعل او الترك بمرجع سوى الداعي الخالص او المتروح على الصارف والجواب انه ان اراد بكونها
فعلاً لم يرد مجرد استنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويحجر عن كذا فهذا لا يقتضي كونه
أمر صادراً عنه بل بقصد والاحساس بالشعور به وان اراد انما اثره بطريق القصد والاختيار
مجموع ولا بعد دعوى الانساق على قبض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة
اخرى ونسبست ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الاعمال
او تحصيل الدواعي او في الصوارف او نحو ذلك مما لا يقصد فيه مدخل واما الممدوح والذم على الشيء
فلا يتضبان كونه فعلاً اختيارياً وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمرجع سوى الداعي بمعنى

اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من تعسفا حالة ميلانية منقذة عن لداي او غير منهمة
 هي السب القرب في الترجيح والخصص وهو كونه الزادة . فإذ لا داعي لجدر بارتكون
 ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الزادة او كانت هي الشهور في الفعل او الترك من المصلحة
 لا وقع الفعل الاحياري بديه ضرورية واللازم لمثل لان لمطشان يشرب احد القدين والهاب
 بلسا احد الطريقين من غير شعور بمصلحة رجحة في فعل هذا وترك ذلك عند فرض الشاوي
 في نظر العقل وبالمصلحة فيكون معنى لفظ الزادة هو ان الشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا يدعي
 ان يتخلى على الصاقل العارف بالمصافي والاضايع نعم لو ادعى في حق الداري تمسك انشاء
 مثل هذا ما لا ميلانية والاقتضا على السليم بالمصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ٩) مذهب
 اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو امر الله وان لم يكن مرصبا ولا مورا به
 بل منبها وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالف المعتزلة
 في الاصلين ذهابا الى انه يريد ان الكمال والعصاة والايان والطاعة ولا يقع امره ويقع منهم الاكثر
 والمصافي ولا يدها وكذا جميع ما يقع في العلم من الضرر والاضايع واحراة الكلام في ذلك ان يجب
 الاضلال لما في زيادة التعلق بمأله خلق الاجال (قال المصنف الخامس ٢) فقدم بالضرورة
 من الذي وثق في الكتب والسنن يجب لا يمكن انكاره ولا تأويله ان الباري تعالى في جميع بصير
 وانفرد اجاع اهل الايمان بل رجع الفداء على ذلك وقد يستدل على الحق انه عالم قادر
 لما في وكل عالم قادر على الضرورة وعلى السمع والبصر بان كل شيء يصح كونه سميا بصيرا
 وكل ما يقع خارجا عن الكمال لا يشك في الفعل لانه من ان يكون ذلك بالقوة لا يمكن وعلى الشكل
 بانها مصانع كالقطعا والخالق من صفة التكامل في حق من يصح ان تصاف بها نقص وهو على الله
 تعالى محال لما في وهذا التقدير لا يحتاج الى بيان ان المرت والعموم والمعنى اضداد لهما والسمع والبصر لا
 لعدم ملكات وانهم يصح ان تصافه نصفه لا يحلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان
 الجوبة في اعانت ايضا تنفي صحة السمع والبصر غاية سببهم في ذلك على ما ذكره
 من الحريين طريق السر والاقسم طاب الجسد لا يتصف ببول السمع والبصر واذا صار حيا
 فيه ان لم ينضم له آيات ثم اذا صارت صفات الحي لم يجد ما يجمع قوه السمع والبصر سوى
 سببا ولم اعصه مثل ذلك في حق الناري تعالى ولوضع من هذا ما اشار اليه الامام حجة
 ثم انه لاحقا في ان انصف بهذه الصفات اكل من لا ينصف بها فلو لم ينصف الداري
 ان يكون الانسان بل غيره من المخلوقات اكل منه وهو باطل قطعا ولا يد عليه ان ينصف
 شي والحسن الواحد لا سبب له في حق الناري تعالى بل هو باطل قطعا بخلاف السمع
 والعرض من تكثير وجوده الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتعقيد
 الادهان متوافقة في قبول والاذهان ربما يحصل لا بعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه
 من البصر او باختراع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد من محال الماسة واما الاعتراض
 به لا يدل الى استخذلة انقص واحدة على البصري تعالى سوى الاجماع المسند بحديثه الى الأدلة
 السمعية ولا حذف في ثبوت الاجماع وقام الأدلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميا
 بصيرا ما حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يفتش فيها فجوهره السمع اذ ما يجزى ذلك
 من لا بلاحد الاجماع نداه او لاراه حجة اصلا ولا يفتن عنه لا يصح في مثل هذا المذهب المنكس
 وسائر الأدلة السمعية لكون ازال الكتب وارسال الرسل من ع كون الباري حيا سميا بصيرا
 وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميا بصيرا على قاعدة الاحتياج له صفات قد بدت هي الجوبة
 والسمع وانصر على ما في العلم والقعدة فان قبل لو كان لسمع والبصر قد بدت لزم كون السمع

١ (خاتمة) الزادة قسم من الكمالات و
 بانفس خلافا لغيره في الاصلين
 ويحيى بحث الاشكال من

٢ في معنى بصير متعدد الكتب
 الكلية اسم عليه ان يقال في حيز
 العقلية ودل العلم والقعدة في
 الجوبة والجوبة على قوة السمع والبصر
 فثبت ان السمع لا يحتاج الى ان يكون
 عن هذه الصفات في حق من يصح
 ان تصاف بها نقص وهو على الله
 تعالى محال لا يمكن ان يتصف بالسمع
 انصفه وهو كونه سميا بصيرا
 والسمعية لا يحتاج الى بيان ان المرت والعموم والمعنى
 اضداد لهما والسمع والبصر لا
 لعدم ملكات وانهم يصح ان تصافه
 نصفه لا يحلو عنها وعن ضدها لكن
 لا بد من بيان الجوبة في اعانت
 ايضا تنفي صحة السمع والبصر غاية
 سببهم في ذلك على ما ذكره من
 الحريين طريق السر والاقسم طاب
 الجسد لا يتصف ببول السمع والبصر
 واذا صار حيا فيه ان لم ينضم له
 آيات ثم اذا صارت صفات الحي لم
 يجد ما يجمع قوه السمع والبصر
 سوى سببا ولم اعصه مثل ذلك في
 حق الناري تعالى ولوضع من هذا
 ما اشار اليه الامام حجة ثم انه لاحقا
 في ان انصف بهذه الصفات اكل من
 لا ينصف بها فلو لم ينصف الداري
 ان يكون الانسان بل غيره من
 المخلوقات اكل منه وهو باطل
 قطعا ولا يد عليه ان ينصف شي
 والحسن الواحد لا سبب له في حق
 الناري تعالى بل هو باطل قطعا
 بخلاف السمع والعرض من تكثير
 وجوده الاستدلال في امثال هذه
 المقامات زيادة التوثيق والتعقيد
 الادهان متوافقة في قبول والاذهان
 ربما يحصل لا بعض منها الاطمئنان
 ببعض الوجوه من البصر او باختراع
 الكل او عدة منها مع ما في كل واحد
 من محال الماسة واما الاعتراض به
 لا يدل الى استخذلة انقص واحدة
 على البصري تعالى سوى الاجماع
 المسند بحديثه الى الأدلة السمعية
 ولا حذف في ثبوت الاجماع وقام
 الأدلة السمعية القطعية على كونه
 تعالى حيا سميا بصيرا ما حاجة
 الى سائر المقدمات التي ربما يفتش
 فيها فجوهره السمع اذ ما يجزى
 ذلك من لا بلاحد الاجماع نداه
 او لاراه حجة اصلا ولا يفتن عنه
 لا يصح في مثل هذا المذهب المنكس
 وسائر الأدلة السمعية لكون ازال
 الكتب وارسال الرسل من ع كون
 الباري حيا سميا بصيرا وبالجملة
 لما ثبت كونه حيا سميا بصيرا على
 قاعدة الاحتياج له صفات قد بدت
 هي الجوبة والسمع وانصر على ما
 في العلم والقعدة فان قبل لو كان
 لسمع والبصر قد بدت لزم كون
 السمع

والبصر كذلك لا يتعاضد السمع بدون السمع والابصار بدون البصر فذا مجموع لجواز ان يكون كل منهما نصفه قديمة له فمات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يحمل هذه شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سمعا بصيرا غاملا ان يكون السمع والبصر قد بينا بينهما قدم السمع والبصر واحد اثنين فغير كونه محلا لمحوادث وشبهه اخرى وهي انه لو كان حيا سمعا بصيرا لكان جسمه واللازم باطل وجه الارزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للزجاج الحيواني على ما سبق او مفعلة فيهما مقصبة ليس والحركة الارادية وقد عرفت ان المراح من الكليات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تاتر للجواس عن المحسوسات او حادثة ادراكية تتبعه وليست الجواس الاقوى جسمية والجواب الاول ان السمع والبصر عبارة عن ذكرهم او مشروط به في الساعد فضلا عن الغائب غايته الامر انهما في الشاهد تدارن ماذكرهم ولا حاجة على الاشتراك وقد تكلفنا على ذلك فيجاء في (قال وعلى ما نقل في ٢) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلام السمع والبصر صفة معادية لعلم الاراذل ليس لازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجمه على صفة العلم ويكون السمع علميا بالمحسوسات والبصر علميا بالمحسوسات فان قيل هذا انتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لاتفوا على اختلافه على ما مر فيجب العلم فلتساووا فيكون له صفة واحدة هي العلم لها اتصالات مختلفة هي الاوضاع المختلفة بان تتعاقب بالبصر مثلا نارية بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعاقبا الماء وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب انصافا زائلا (قال وعند الملائكة ١) على هذا لا يتم ثبوت صفة زائلة فضلا عن تمددها والى هذا ذهب الكشي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سمعا بصيرا غير كونه علما وتنفق كلهم على ان الصفة الاربعة على الذات (قال خاتمة ١) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخرى ان الادراكات المتعلق بالظنوم والمتعلق بخواصه والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك يعقده صدهو آفة خال على وجوب وصفه بحكم الجمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يقدس الباري تعالى عن كونه شاملا دائما لاسما فان هذه الصفات ينبغي ان اتصالا بعلى الرب عنها مع انها لا ينبغي من حقها ان الادراكات تلك تقول سمعتموها فاعلم ان ادركتموها وبذلك الحس والذوق (قال المبحث السادس في نه متكم نوار القوم بذلك عن الانبياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة الميجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم لبازم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقل على قياس في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم من نصح انصافه في الكلام اعني الى العالم الضاد في انصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان توقف في كونه نقصا سيما اننا مع قدرة على الكلام كافي السكوت فلا يخاف ان انتملكتم اكل من غيره ويعني ان يكون المخاطب اكل من الخلق والاعتراض والجواب ههنا كما مر في السمع والبصر والجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحده وانه فقد اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ارادية قائمة بذات الله تعالى صادقة للسكوت والافعة كما في الخرس والطفولة هو بها امرناه بخبره غير ذلك بدل عليها بالمعارة او الكتابة او الإشارة فاداعبر عنها بالبرية فمقران بالسريانية فانجيله وبالعبرانية بنورية فالاختلاف في العبارات دون السمي كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة وادوات مختلفة وخالقنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا بالنظم من المروق المتعوجة الدال على المعاني

ان الله سبحانه وتعالى
 فاما آخرون العلم لا يستلزم
 لغة اخرى لجواز ان يتكلم
 بلسان من الله تعالى
 العقل صفة لبعض العقول
 العلم بخلقهم وسماهم والعدا
 مات والصورات من
 الملائكة في العلم بالبركات والرواح
 من مكن الخلق والبرودة
 السمع لهم وبذلك ولم يحجب
 كونه شاملا دائما لاسما للرب
 صفات الاحكام مع الاضافات
 صفة الادراكات صفة قولنا شئنا
 جميع الصفات السلام مع شرف
 قد قسم الميزات من غير توقف على
 الكلام وقد شهد بان صدق الله في
 الفصل او قصوره في الكلام على ما
 ثم كلامه عندنا صفة ارادية صادقة
 بالسكوت والافعة بدل عليها بالادراك
 او الكتابة ليست من جنس الاصوات
 والبرية والافعة لئلا يجمع
 ذهابا الى ان الدعوى من الكلام هو
 الحس دون البصر والى ان لا يقدح في
 الخاتمة والمسمى
 الاستشهاد او شاملا ادراكا
 من اجزائه وانما انما
 مع مدته فانهم قد
 سمعوا قوله وحيلوا
 على ما يجادل القول
 ومارت في جسمها
 ومعنى

المقصود وادراك الكلام النفس غير مقصود، ثم قالت الخالبة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع قولها وترتب بعضها على البعض ويكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقة بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات البرى تعالى وتقدس وان السمع من اصوات لغزاه والمرئ من اسطر الكلام نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل من بعضهم ان الجملدة والالاف اربابا ومن بعضهم ان الجسم الذى كتبه الفرقان غا تخلف حروفا ورقوما هو بعبء كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا والمرأت الكرامية ان بعض النصارى من اربابهم وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنظم من الحروف السمعوعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا يحسن ورفقوا بهما بكل ما به ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان ملبثا للذات فهو محدث بقوله كنى لا بآفته والمعتزلة لما قطعوا بقاء المنظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما باختلاف الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم عن اطلاق لفظ المخالفة عليه لما فيه من ابهام الحق والافتراء وجوزوا الجمهو ثم انما نزل حذوهم وهو مذاهب ابن هاشم ومن تبعه من التأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يختمل البقاء حتى انما خلق من قولها في الوجود المحفوظ او كتب في الصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارى وخلفه البارى من الاصوات المنقطعة والحروف المنظمة ونهب الخلق الى انه من جنس خبر الحروف ويجمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتبها ويكتب عند الكتوب والحفظ ويقوم بالروح المحفوظ ويكتب مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بل يزداد المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل بطلانها والحاصل انه انتم من المقدسات القطعية والمشهور قياسا لا ينج احدهما قسم كلام الله تعالى وهو امن صفات الله وهي قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات في حادث فاضطر الزعم الى القدح في احد القياسين وبمع بعض المقدسات ضرورة امتناعه في الحقيقة فثبت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة واشارعة جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنظم من الحروف حادثا لا عبرة بكلام الكرامية حتى في البراءة بينا وبين المعتزلة وهو في التحقيق طأ الى آيات كلام النفس ونفيه وان واهدا المؤلفين الحروف الذى هو كلام حسي والافتراء لما في حدوث الكلام الحسي قدم النفس اوثبت وعلى البصير ما طرأ في ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن

حل ما نقل من طريقة ابن حنيفة وابن يوسف سنة اشهر ثم استقر رأيهم على انهم قالوا من فهو كافر (غاربا) استدل على قدم كلام الله وكونه نسبيا لا مطلقا بوجهين الاول ان من قام به الكلام لاس اوجده الكلام ولو في محل آخر لقطع بطلان موجود الحرف في جسم آخر لا يسمى بالآوان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانما ذاك اسم قائم لا يقول قائم بتسمية متكلما وان لم يالوجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجوده هو الله كما هو رأي اهل الحق وحيد بالكلام التي عبرت الدار لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنظم من الحروف السمعوعة لا حادث ضرورة انه ابتداء وانتهى وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقة بالاول ومشروطة بانقضائه وانه يمنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقائه شيئا منها بعد الحصول على ما سبق نفعه خلق في بحث انكم والحادث يمنع قيامه بذات السارى تعالى ما سبق فتبين ان يكون هو الحسي اذ لا ثاب يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت قد اعترض من قبل المعتزلة بان كل المنظم من كلام الله الكلام لا يصح إطلاقه حقيقة على التكلم بالكلام الحسي لانه لا جملته ولا اجتماع اجزائه حتى يقوم شيئا ولو سلمنا ما يقوم بسله لا بداهة وايضا لما سمع قولهم الامير يتكلم لسان الزور والجن

١ ان معنى التكلم من قام به الكلام
و المنظم من الحروف حادث
قائمة ثلاث المقادير فتبين
المعنى ان لا ثالث من قبل قد علمنا
التكلم لا يثبت على كل من
الاجزاء في نفسه ولا على كل من اجزائه
فليس بالاجزاء في نفسه ولا على كل من اجزائه
اعتقاد ولا يقبض جميع الاجزاء ولا على كل من اجزائه
لما لا يثبت على كل من اجزائه
الاجزاء في نفسه ولا على كل من اجزائه
منع البقية من سري وهو صير
الصورة الزمنية او الوجودية

يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحالة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مرتب الاجزاء بل
 دواميا كالنظام بحس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما ازيم
 الغرب في التلطف والقراءة لعدم مساعدة الالة فالتراك الذي هو اسم للطبع والمشي جسيما
 لا يمتنع ان يكون قديما فانا بذات اليسارى تعالى اوجب بان كون المتكلم من قلم بالكلام ثابت
 عرغا ولفظا وكون المنتظم من الحروف المجموعة مرتب الاجزاء يمنع البقاء ثبت ضرورة
 وما ذكرتم سندا لشمعها نحو به اما الاول فلان المتبرق باسم الفاعل وجود المعنى لبقاؤه سيما
 في الاعراض السالبة كالهدك والتكلم ولو سلم فبكي ان ليس ببعض اجزائه ولا يمتنع ان يقيم لكل
 جزء من اجزاء المحل كالسالم والناصر والذاني وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير انما
 الكلام اليه محزا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المجموعة في الصورة
 المرسومة في الخيال والمخروقة في الحافظة او المنقوسة باشكال الكتابة على ان يقيم الصوت
 والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان عبر مرتب الاجزاء بحروف واحده مثلا
 (قال وان من امر وبنهي ١) الوجه الثاني ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار
 او استخبار او غير ذلك يحدد نفسه معاني ثم يبرز عنها الالفاظ التي تسميها بالكلام الحسي فالعنى
 الذي يحدد في نفسه ويدور في خلد ولا يختلف اختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
 ويقتصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليعبر على مودها هو الذي يسميه كلام النفس
 وحديثها ويرى ما يعرف به ابوهاشم ويسميه الخواطر ومفارقة العلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء
 الغير الطلبي في غاية الظهور ثم قد يتوهم ان الطلب المعنى هو الارادة وان قولنا اريد منك
 هذا الفعل ولا طلبه في نفسى او طاه ولا يريده تنافض وسبأ في فصل الافعال واستدل
 القوم على مفارقة العلم بان الرجل قد يجبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه والارادة بان السيد قد امر
 المبد بالافعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه (قال صاحب
 المواقف او قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير مريا لا يفسد الخطب بل المتكلم عما اخبر عنه
 او ارادته لما امره لم يكن بعيدا لكن في اجده في كلامهم وما قد وجدت في كلام الامام الزهدي
 المعتزلة ما يشر بذلك حب غاب لاسم جوده فاما الاخبار والطلب في صورتين المذكورتين
 بل انما هو مجرد اظهار اماراتها وقرب من ذلك ما ظاه الامام الحرمين في الارشاد فان قالوا
 يحدد في نفسه هو ارادة جعل الالفاظ الصادرة عنه امر على جهة نداء او ايجاب فهذا
 للفظ يصبر مع ان الطلب بمحاله والماضى لا يراى بل يتلف عليه وبالضرورة يعلم ان
 به ادعاء فضاء الالفاظ ليس بانه غا ولا اللفظ تكون ترجمة عما في الصبر وبالضرورة يعلم انها ليست
 عن ارادة حملها على صفة بل عن الانقياد والواجب ونحو ذلك ثم شاع فيها بديل اللسان
 اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسى كلام وزوت في نفسى
 وقال الاخطى * ان الكلام انى الفؤاد وانما * حمل للسان على الفؤاد ابلا * وفي الغزل ويقولون
 في انفسهم واذ ثبت ان اليسارى تعالى متكلم وانما يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته ذهبن ان يكون
 هو النفس فيكون قديما امر (قال تكملة كواحه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبي
 صلى الله عليه وسلم حتى العلوم والصبر ان القرآن هو هذا الموقف المنتظم من الحروف لمجموعة
 المنفصل بالحمد المسمى بالاستعانة وعليه اتمه اجاع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر
 وثبت باس والاجاع من خواص القرآن انما يصدق على هذا الموقف الحجاب لا المعنى
 القديم وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك
 او المجاز المشهور شهرة الحفاني على هذا الموقف الحادث وهو المتصارع عند العامة والقراء

مرجعي صفة من
 الالفاظ
 ان الملقاة الكلام عليه

انه معلوم من الذين بالصورة
 حتى للصبيان ان القرآن كلام الله
 المرفوع الثاني انما اشتهر القراء
 انما لفتة على اللفظ والادوات
 المعنى القديم ذلك على ذلك
 محمول من الالفاظ التي على
 اقتضاه وسلم فقرأ بالآيتين
 سمعها الا ان ملقيا
 في المدح مقرونة بالحمد

يحدث مفصل الى العبد
 في الشغف وراة عتبات
 التي في ذلك حلا ليلنا لا يمتنع
 او ان المستحق من
 المحنة

٧ انما يتبين من حاشي القرآن
انما الحقيقة على هذه الحوادث
المعنى القديم على كونه قداميا
متزلا على الذي عليه الله تعالى
مقروا الانفس سمعوا بالانسان
مكة في المصنف مقروا بالحق
منفصل الى السور والاميات
لنسخه اقاء قريه اراءه قريه
تدله على ما لا يشترك الاله بالثبوت
على انتم الحق لا كبريائه جمال
على سمع القديم متن

٨ على كلام القديم في الآية
في النسخ اذ هو في الملك
الذي منه باسم القرآن وهو القدر
عند انما هو في العلم واليد
انما المذكورة في العلم القديم
خبري الذي لا يفسد الى
ما قرأه كبره ان القرآن لا يفسد
ونعت القرآن بالعلم قوله في العلم
هو العلم بالانسان في العلم
متن

٩ واما حاشية الدلائل
متابع شمس هذا المعنى وقراءه
واختصاصه على معنى
على السلام بالماله من حيث الله
منه لا صحت كونه في
الافرة لا يكون والله سبحانه
اميت من جميع الجسات او من
جهة لا كانت سلب
متن

والاصول والنفوس واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسماء المحدث
(قال وذلك) إشارة الى ما شتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر ميسر لقوله
وله لذكر ذلك والقرآن والذكر محد لقوله تعالى ما أتتهم من ذكر من الرحمن محد ما أتتهم من
ذكر من ربهم محد وعبر في قوله تعالى انما جعلناه في قرآننا بيان للعبر في اللفظ لا لاشتراك اللفظ
في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم شهادة الص والاجماع والاختلاف في امتناع نزول
المعنى القديم القاسم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فله وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن
قد يزل عن نزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تعالى ازل القرآن دفعة الى سماء الدنيا
فحفظته الحفظة وكنتها كبريت ثم نزل منها بلسان جبرائيل الى النبي صلى الله عليه وسلم
شيئا فشيئا بحسب المصالح ما قبل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى
فانما اللفظ لان الكتابة صورة اللفظ بحرفه هجاءه نعم الميث في المصحف هو الصور والاشكال
فان قيل القديم دائم فيكون معارفا للقدسي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا
معناه ان يدعو العرب الى العارضة والايمان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل
السمع كما يكون للفظ بكون المعنى قتنا نعم لكن يخص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينهي فان
قبل وقوع كلمة في عقب اراءة تكون الاشياء على ما تصطبغ بكلمة الجراء واراد على حدوثها
لكن عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق التي معنى اي ليس قولنا لشيء بمقتضى انما يحسده
واحد له كما في قوله عليه السلام وانما اكل امرئ ما نوى يقتضي قد مضى انما لو كانت حادثا
لكانت واقعة بكلمة كي اخرى سابقة ويسلسل وان جعلتم هذا الكلام لاعلى حقيقته بل
مجازا هي سرعة الابتعاد فلا لالة فيه على حدوث كمن قلنا حقيقة ان ليس قولنا لشيء
من الاشياء بعد تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى ان
ادخلت ما قول لاحد من الناس عند ارشاده لان قول له اعمل لربك على ان تقول تعلم لكل
احد بل على انك لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول (قال لا مجرد انه دال) المشهور
كلام الاصحاب ان ليس الاطلاق كلام الله تعالى على هذا المتكلم من الحروف المسموعة
بشيء له دال على كلامه القديم حتى لو كان يخرج هذه الانفاطع الله تعالى ان كان هذا الاطلاق
لكن المرعي عندنا ان له اختصاصا بآخرة الله وهو الله اجبرعه بله اوجدا ولا الاشكال
المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات ولسان الملك لقوله
وله لقول رسول كريم الآية اولسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك
القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا في قيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص
ر لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأ كل احد بكسه يكون مثله لا عينه
مع انه اسم له لا من حيث تبيين الحرف فيكون واحدا بانوع ويكون مباشرة القاري
له لانه وهذا الحكم في كل شئ او كتاب ينسب الى المؤلف وعلى التقديرين فقد يحمل اسمي الجمع
معيب لا يصدق على البعض وقد يحمل اسمي كل واحد على الجميع وعلى كل بعض
من ابعاضه وله دال على انما يراه توصيف في شرح النسخ وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف
والفقرو بكل لسان كلام الله تعالى بما عتبار الوحدة والوجبة وما يقال انه حكاية عن كلام
الله وما يقال له وانما الكلام هو المخرج في لسان الملك فبا اعتبار الوحدة الشخصية وما يقال
ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان اوقبل ولا حالا في مصحف اولوح فبراهبه الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية ومعوا من القول بمجول كلامه في لسان اوقبل او مصحف وان كان
المراد هو الاظني رعاية للتأديب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازل (قال واجراءه ٧)

هذا جواب آخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالذ كور العربي المنزل المقر المسموع المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الالف وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجزا ووصفا للدلول بصفة الدال عليه كإقتال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأه في بعض الكتب وكتبه يدي وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعني اصوات القاري التي هي من اكتسابه ويومئذ بها تارة ليحياوا ويديها عنهما حيا وكذا الكتابة اعني حركات الكتب والحروف المرسومة واما المقر بالقرائة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالاذن فقد لم يس خلافا لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اعني الازال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم التي سلم ما فهمه عند سيرة المنهى من غير نفل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المستطعم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تمين الحمل فكل احدا ما يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد سماعه فهمه من الاصوات المسموعة فاجبه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بالاصوت ولا حرف لا يرى في الآخرة ذاته بلاكه وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الروبة والسمع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق آخر في العادة وثابتها انه يسمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثابتها انه يسمع من جهة لكن بصوت غير مكسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انما كرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت قول يخلفه من غير كسب لاحد من خلفه وال هذا ذهب الشيخ ابو منصور المازني والاساذ ابو اسحق الاسفرائني قال الاساذ انفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من قال القول بذلك وهم من قال لا كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فلا خلافا في معنى الامتناع (قال الثالث) الوجه الثالث ان كلامه لو كان ارباعا لم يكن الكذب في اجاره لان الاحبار بطريق المعنى كثير كلام الله تعالى مثل اننا ارسلنا موسى وعصى فرعون الى عير ذلك وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على لازل فتعين الكذب وهو محال اما اولها فاجاب العلاء وما فيها واخر من اخذ الا لانياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المجهزات من غير توقف على كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نفس يتناقى المتلا وهو محال لما فيه من اشارة الجهر والجهل والالبت واما رابعا فلابد لو اتصف في الآخرة في حبر ما لا يسمع صدقه فيه لان ثابت قدمه اصنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم لا يمنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما اختصاصه بالنفس في كلام البعض انه لا يتم الاهلي رأى المعتزلة العائدين بالرفع العقلي قال امير المؤمنين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لار الكذب عندنا لا ينقص لسانه وقال صاحب الطحس الحكيم ان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولنا بحسن اشارة وفتحها عقلا وان كان سمعيا لم يلزم الدور وهذا معني على ان من جمع الادلة السميعة الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بالمجهزات اخبار خاص وقد عرفت ما ذنب وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين التمسك في العقل وبين التمسك العقلي بل هو هو عينه وانا اتجيب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والفتح والجواب ان كلامه

الاحبار لطريق المعنى الازال
ون لفظ ما هو معنى الله تعالى محال
بالاعتبار واعتبار الانبياء عليهم السلام
ذلك انه نقصا عنه المتلا ولا نه ليجب
استماع صدقه في ذلك الحبر لان الازال
لا يروى هذا بل في نسخة قد خرد
انما يصح ما خردوا من غير ما لا يثبت
لا يثبت ان لا كان ما في الازال

في الازل لا ينصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان واعيانصف بذلك فيما الازل بحسب
 التعلقات وحدث الازمنة والاقوات وتحقق هذا مع انقول بان الازل مملول للفظ صرح به
 وكذا اقول بان النصف بالمضي وغيره ما علمه اللفظ الحاشي دون المعنى القديم (قال الراعي) تقديره
 ان كلامه يشتمل على امر زمني واجبر واستخبار ويدا. وعبر ذلك في كان اذ انما الامر
 بالامور والتهي بلا نهى والاخبار بلا سماع ولذا والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك صفه
 وعيب لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجب بوجوه احد هاليد الله
 بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهى ولا خبر فذلك والمما يصير احد
 الانقسام فيما الازل فان قيل وجود المجلس من غير ان يكون احد الانواع ليس معقول وايضا
 بلخير على القديم محال قلنا هو اراده امر واحد يعرض له انواع بحسب التعلقات الحادثه من
 غير ان يتغير في نفسه وبها ان وجوده محال اعلم بان في الكلام الحسي واما الفضي فيكتبه
 وجوده العقلي وثانها ان السفه او اليب افعالها لو خوطب بالمعنى القديم وامر في عدمه وامر في تقدير
 وجوده بان يكون طلاقا لفعل من سيكون فلا كما في طلب ارجل فلان ولده الذي اخبره صادق بانه
 سيولد وكذا في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام لولاه و نواهي كل مكلف بولد اليوم القيامة
 اذا خصص خطابه باهل عصره وثبت الحكم بغيرهم بطريق القياس بعيد جدا نعم
 لو قيل خطاب المرشدين قصدا والعاصين والمعتدين ضمنا وتبعنا ليس من السفه في شيء
 لكان شبا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم مردد في ان معناه ان المعلوم
 ما مورق الازل بن يتل و يأتي بالفعل على تقدير الوجود بالمعنى القديم ليس بامور في الازل لكن
 لا استمر الامر الازل الى زمان وجوده صار بعد الوجود بأمورا واربعها من السفه هو ان
 يخاف من الحكمة والمقاومة الحميدة ما يتطرق بها والقديم ليس كذلك ادلا بطلب بانه حكمة
 وعرض وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازل ليس كذلك اقرب
 الحكمة عليه فيما الازل (قال الخامس) الوجه الخامس والسادس من تمسكت المعتزلة ان الامر
 بزمان الازل لكان انكشافه قبا اذ حتى في دار الحزن لان ما يتقدمه اسبق عدمه ولما انخص
 كانه موسى عزم بالطور بل استمر اولا ولذا بالامر بالامر بطل اجساما وجودهما ان الكلام وان كان
 لكن تعلقه بالامر ص والافعال حادثه بارادة من الله تعالى واحدا في تعلق الامر بصلوة
 لا بعد اوضعه وينقطع عدمه ويهلق الكلام عوس في الطور على اني اذا تحققت
 بالطور سمعت الكلام وطوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم
 سبته الى جميع ما يصح تعلقه مع كافي العالم والقدرة فيه اني الامر والهي بكل هل حتى
 الامور هيا والعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزماني عليا حيث لا تقول بالمس والامر
 القبل لاجل صحة تعلق الامر بما يتطرق به النهي وبالعكس (قوله خاتمة) المذهب ان الكلام
 دزل واحد قال عبدالله بن سعيد انه في الازل ليس شيا من الانقسام وتما يصير احدها فيما الازل
 وقد عرف ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع لبراق اليه لان الامر بالشي
 اخبار يستحقاق فاعله انشوا وتركه المقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه
 طاهر لان ذلك لازم الامر والهي لاحقة فتعها والاقر ما ذكره امام الحرمين وهو ان يسوت
 الكلام انما هو ما يصح دون العقل وامر بما تعدل انعقد الاجماع على ان كلامه قديم ولم يتبع
 الكلام بالامر والهي والخبر غيرها بكلام واحد حكى عنه بانه واحد بهاق يصحح التعلقات كما
 في سائر الصفات وان كانت العقول فاصره عن ادراكه هذا المعنى واذا تحققت بالامر كذلك
 في اذ ان وجب الصفات وقد يشتمل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم يخصص في عدد لان

٧ الرابع ان الامر بالامر والهي والنهي بحيث
 لا يتناول ولا صامحه وصفت واجب
 بان لا يملكها ولا يملكها الا في الامور
 لا يملكها في الكلام النفس يكتفي
 فاعلم مقتضى الى هذا فيقول
 ما قاله النجاشي ان المعنى هو امر
 في القديم لا هو الامر بالامر
 اقتضا ومن سيكون يطلب التمسك
 من من سبيله لا هو مقتضى الله
 عليه فيقول في قوله والامر بالسفه
 الا في الامور لا في الكلام
 والقديم ليس كذلك وهو مقتضى
 وجود الامر بالامر

٨ الخامس وكان انما كان الدنيا فيه
 الكلف في طر الزمان
 كالملة موسى عليه السلام اذ لا
 الطر ومن السالع ليشترى نسبة الى
 الاتفاق فتمت المامض منضية بالامر
 فالتعلق ما ذكره بالامر

٩ المذهب ان كلامه الازل واحد يتل
 وحسب انشاق على الامور مستقر فاما
 لا يملكها لان سببه لا يملكها
 في خبر موسى انما في الامر
 الامام الرازي ان الله انما خلق
 بالسبح والحمد والثناء والثناء
 الامور والهي والخبر وغيرها
 يكون واحد كافي للعقل والقدرة

نسبة الموصال جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القدره (ع) المحب لاسع في صفات
 مختلف بها) حتى اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية رغم بعض اقسامه بين
 انه لصفة لله تعالى وراه السببه المذكوره لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه
 يجب فيه ورود منع القدرتين وثانيهما انما كانوا بكدل المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع
 الصفات فلا مكانه صفة اخرى لم يرها مشعر الدارين الكائنين واللازم من صفها الضرورة
 وبأنه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتزديد من الذات وما لا بدلان
 على صفة اخرى ورد بانع من التكليف بقدر الوهم ووجه خالفك ان الكائنين لم يدر فواصفه
 اخرى ولا سلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم ليس السمع طريقا وصراطا قويم مستقيما من الصفات
 المختلف فيها البقاء اثبت الشيخ الاشعري واشياعه من اهل السنة لان الواجب بان بالضرورة
 فلا بد ان يقر به معنى هو البقاء كافي العالم والبقاء لان البقاء ليس من السلب والاضافات وهو
 وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زيدا عليه لا الشيء قد يوجد ولا شيء كالاعراض
 سيما الدبالة وهذا لا يكتفون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجه احدها
 ان المعقول منه استمرار الوجود والعدمي لبقاء معنى الوجود من حيث انشائه الى الزمان الثاني
 بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس بنفس ذاته لمسا كان واجب
 الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر
 البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان زوم الحال ظاهر لانه يؤل الى ان الواجب
 موجود في الزمان الثاني لا رمسوى ذاته واعترض صاحب الصهايف بان اللازم ليس الاقتضا صفة
 الى صفة اخرى نسات من الذات ولا تاتى صفة كالارادته توقف على العلم والعلو على العلم وليس شيء
 لان الوجود ليس من الذات ولو لم يفتقر الى امر سوى الذات باق الوجود بالذات وثالثه ان الذات
 لو كان باقيا بالبقاء لان نفسه فان اخضر صفة البقاء الى الذات لزم الدور والتوقف شيوت كل في الزمان الثاني
 على الآخر وانما فسر الذات الى البقاء مع انصافه عنه كل الوجود هو البقاء لا الذات هف
 وان لم يفتقر احدهما الى الآخر لم يفتقر تحفهها مما كاذر صاحب الموافقين متعدد الواجب
 لان كلام الذات والبقاء يكون معناه انما فسر البقاء الى الشيء لا فسر الى الذات ضرورة
 افتقار الكل اليه والمنهني عن جميع ما سواه واجب قطعها مع انما فسر من غير
 افتقار البقاء الى الذات محال لا افتقار الصفات الى الذات ضروري ورايهما ان البقاء
 صفة لازمة زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وجبذ فان كان لها غايه ينزل اليها
 اليه ويسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالشي وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كلام بلا
 وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء لان بقاءه من ذاته لانه لا دليل عليه ليسلسل قلنا ليس
 يجوز ان يكون البسارى لعل باقيا بقاءه هو نفسه عالم يعلم نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء
 على ما هو راني الشيخ ولا زيادة العلم والقدره وغيرها على ما هو راي اهل الحق واعترض على هذا
 الجواب بان كون بقاء البسارى اوله او قد زه نفس ذاته محال لما مر في آيات الصفات بخلاف
 كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وعبر ذلك فاورد الاشكال بقاء الصفات
 خارج العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع استعاضة ان يكون البقاء نفس العلم والقدره
 وغيرها فلا يلزم قيام المعنى بشيوت قدمه اخر لم يقل بها احد ولا قوم في التخصي عن هذا
 الاشكال وجوه الاول بعض القدماء انقول الذات باق بصفته ولا نقول الصفات باقية
 ليزم المحال وفاده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب
 الى الشيخ ان العلم باق ببقاءه ونسب العلم وكنا سائر الصفات كاذر في القدره واضحه الاستناد

الصفات من ازل والصفات
 باقية على صفة اخرى
 فثبت ان الصفات كانت لوقت
 الكمال للمعرفة صفة
 فيها صفة اشبه بالشيء وانما لا
 الباقي علم وليس لنفس الوجود
 نفس اخرى لوجود الشيء
 يبقى في الكثرة والوجود الاول
 ان الصفات منه استمرار الوجود
 الوجود من حيث انشاءه الى الزمان
 الثاني لعل ان البقاء باقيا الدوام
 نفس الذات لا يكون واجبا له سيما
 انما صفة البقاء الوجود في الزمان
 الثاني ليس هذا من افتقار صفة
 صفة كإرادة العلم الى العلم من افتقار
 الوجود الثالث انما يحتاج انشاء
 الذات لا يدرى ما عكس يكون محال
 هو الواجب لا الذات ولا يحتاج
 الى العلم الا في العلم بالحق فثبت
 مع عدم الدوام مع ان امتدنا
 من الذات ليس بغير العلم
 الى العلم يكون الذات بقاء فلا يلزم
 او في العلم او في العلم بالعلم فلا
 قبل بقاء البقاء اما فلا يمكن الصفات
 مع الذات كقولهم وقد يقع باق
 محال لا من غير بقاء البقاء
 فلا يمكن الصفات مع الذات لذلك
 وقد بين في مال لا لا لا لا لا
 البقاء فثبت في حق الاشكال قيام العلم
 في الصفات لا يمتنع ما قيل من قولهم
 الصفات اقسامها اولها
 او نفس لغة الصفات ليس
 من الاول بل الضرورة انما
 والثاني لا يجوز ان تكون الصفات
 كذلك فثبت في آخر الثالث
 ببقاء صفات الشيء على نفسه
 عينه وان

ولأنه صفة جارية على الأكثرين يحمده لونه مجدا عن سرعه الأيجاد والتكوين فإنه من كمال
 العلم والقدرة والارادة فبذلكها التكوين والإيجاد صفة كمال ملو لا صفا في الأول لكان قصا
 وهو عليه محال واجب بار ذلك انه هو في جميع انصافه في الأول ولا نسلم ان التكوين والإيجاد
 بالفعل كذلك نعم هو في الأول قادر عليه ولا كمال فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة وجهين الأول
 انه لا يمتثل من التكوين إلا الأحداث واخراج المدوم من المدم إلى الوجود كإفساره القائلون
 بالتكوين الأول والذخاء وأنه انصافه يعترعا العقل من نسبة المذثر إلى الأثر فلا يكون موجبا
 حيا بل شيئا في الأول وبإمكانه لو كان أريا زم اريالية المكونات ضرورة امتناع ان تأثير بالفعل يدون
 الأثر فأقول المراد بالتكوين صفة ازالة ما يتكون الاشياء لاوقاته وتخرج من المدم إلى الوجود
 فمما لا يزال وليست بس القدرة لا مقتضى القدرة ومتعلقها تمامه صحة المقدور وكونه يمكن
 الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على أنه لو اريد بالتكوين نفس الأحداث
 والاخراج من المدم فأرئيه لاستلزام زيادة المخلوق لانه لما كان دائما مستترا إلى زمان وجود المخلوق
 وتوابعه عليه لم يكن هذا من انكسار الأثر من المذثر وتختلف المعلوم عن المفعول في شيء ولم يكن
 كالضرب بالمشروب والكسر بلامكسود وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاراض
 التي لا تشملها قسلا وما للعليل على ان تلك الصفة عبر القدرة المتلفة بأحد طرفي الفعل والترك
 المقتضية ايراد نه كلف وقد فسر والقدرة بأنها إضافة تؤثر على وفق الإرادة أي ان تؤثر في الفعل
 ويجب صدور الأثر عنه عند استعمال الإرادة فهو لما بطر إلى نفسه اعدم اقتضاها بالارادة المرجعة
 لأحد طرفي الفعل والكل فلا يكون الأجاء التامر ملهنا لا يلزم وجود جميع المقدمات والملازمات
 من ان القدرة جازة التأثير وانما يجب بالإرادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين
 يكون تأثيرها أي بطر إلى نفسها اعلى سبل الجواز فلا تتغير هي القدرة او على سبل الوجوب
 فلا يكون الواحد عثارا بل موجبا لا يرد عليها اعتراض صاحب التلخيص بل الوجوب الا لا في
 لا يشاء الاحتيال ان صفة تعالى اذا اراد خلق شيء من مقدوره كان حصول ذلك الشيء
 معه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تأثيره بالبطر إلى نفسه على سبل الجواز فلهذا
 وما قبل قد اشتهر من الاشياء بان تأثيره من الأثر وتكون من التكوين وهذا ظاهره فلهذا
 وضاده هي من التنبه فضلا عن الدليل والذي يبرهه كلام بعض الأصحاب ان
 ان لفظ التلخيص شائع في المحلوظات بحيث لا يهمل منه هذا الإطلاق غيره سواء جعلناه
 فيه اوجها لاسته أم الحق يعنى المصدر وهذا يلحق بالساحت العلمية وعلى ان
 مع ان الشيء اذا ترقى شيء واجبه بمصالحه يمكن مورا فلهذا حصل في الخارج هو الأثر
 واما حقيقة الأحداث والإيجاد فاعتار عقل لا تحقق في الاعيان وقد عني ذلك في
 العامة (قال وسها القدم ٢) أنه ابن سينا صفة بكون الشيء قد عاينته الرجوع والارادة
 والارادة صفت واما الارادة فليس له على ذلك دليل يعول عليه وثبت القاضي ادراك الشئ والذوق
 والشم صفات ورا العلم (قالوا هاما ورد به ظاهر الشرع وسمع جعلها على ما يجبها الحقيقة) مثل
 مثل الاستواء وقوله تعالى الرحمن على الرمش استوى والرد في قوله تعالى يداه فوق أيديهم
 وما نك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى يني وجه ربك وإلهين وقوله تعالى
 وتضع على عني ينجري بأصبعين الشئ ان كلامها صفة ازالة عن الجهور وهو احد قول
 الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستبالات والتمثيل وتصويره بظلمة الله واليد مجاز عن القدرة
 والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جلة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى
 فلو وجه تخصصه خلق آدم صلى الله عليه وسلم باللفظ المثل وما وجه الجمع في قوله باعينا اجبده

يخرج من القدرة الأولى
 لا يكون الراجح حيا
 من انفسه ان التكوين
 يقتل مشاء وان المنص
 الخلق هو المخلوق أو أنه
 في مشي فالتدريس
 مع هو الآخر لا يصير
 والوجه والوجه والوجه
 في انفسه ان التكوين
 يقتل مشاء وان المنص
 الخلق هو المخلوق أو أنه
 في مشي فالتدريس
 مع هو الآخر لا يصير

والوجه والوجه والوجه
 في انفسه ان التكوين
 يقتل مشاء وان المنص
 الخلق هو المخلوق أو أنه
 في مشي فالتدريس
 مع هو الآخر لا يصير

والوجه والوجه والوجه
 في انفسه ان التكوين
 يقتل مشاء وان المنص
 الخلق هو المخلوق أو أنه
 في مشي فالتدريس
 مع هو الآخر لا يصير

لاجل قرمه حين ظالوا ناله جهرة وظلوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال
الى نفسه ليخبر فيعلم امتا بها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال انه لم يتركها فافضل
السفهاء منا وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقبل ارفع ينظروا اليك فاسد اما ولا فلا
يخبر الزوية بطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا يرى
انهم لما ظالوا اجل الله اهلها لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما تأنيده
فلا اله الا الله لم يمتنع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وتماخذه بهم الصاعقة لفسد هم
الثبت والازام على موسى عليه السلام لا يطلبهم الباطل واما تأنيده فلا يهمل ان كانوا مؤمنين بموسى
مصدقين للكلامة كصالحهم اخباره بانتاع رؤية من غير طلب للعدل ومشاهدة لما حوت
من الاحوال والاوهال والالام بعد اطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو لمجربا به
كلام الله تعالى والمعتزلة تخبروا في هذا المقام فزعوا تأنيدهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا
مسئلة الرؤية فظنوا جوازها عند سماع الكلام واختاره موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق
السؤال والجواب من الله ليكون اوثق عند هم واهدى الى الحق بتأنيدهم لم يكونوا مؤمنين حتى
الايمان ولا كان بل مستدلين او فاعين او قلدين فافتروا ما افتروا جوازا وجوازا جوازا واضاف
موسى الرؤية الى نفسه دونهم لتلاقي لهم عذر ولا يقولوا الوسا لهم لفسد رآه لم لو قدره
وكل ذلك جبط لان السائلين السائلين لي تؤمن لك حتى نرى الله جهرة ان يكونوا مؤمنين
ولا حاصرين عند سؤال الرؤية ليعلموا جواب الله وانما الحاضرون هم السمعون المختارون
ولا يمتنع منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار بانتاع الرؤية ولا طاعة للسؤال
بمصر نهم صلى قدرا امتناع الرؤية الا ان يطلبوا مضربوا السائلين ولاشت انهم اذا لم
يقادروا من موسى مع تأنيده بالمخبرات من السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بانتاعها
لزبارة الطائفة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياؤه
الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون طريق طلب المحال الوهم بل هو له اعرفه آحادا معتزلة الحاشية
ان معرفة الله تعالى لا توقف على العلم بمسئلة الرؤية فصور ان يكون لاشتغاله بسؤال العلوم
والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوه ما منه فطلب ان لم ثم تأنيده
عن تركه طريقة الاستدلال او حطرت بياله وكان ناظر افهها طالبا للحق فاجتبر على السؤال
لتثنية له جليلة المحال وهذا تغير وتلطيف للمباراة في التصريح عن جهل كليم الله تعالى
عليه وبما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حشالة المعتزلة نموز بالله من الصواب وتوهموا
واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قائلون المناظرة الملائم انه طلب الرؤية بل هو
الضروري او رؤية آية وعلامة ووسيلة فلا نسلم لوم الجهل او لمب لجوز ان يكون له
ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ووسيلة فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل
المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوحة الثاني من طريق الاستدلال
من وجوه احدها الملائم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا ارسالة السكون ليكون
مكسابل حبيب النظر بدلالة الفناء وهو حالة تزلزل والتد كالك ولا نسلم ان استقرار حيثش
والجواب ان الاستدلال حالة الحركة ايضا يمكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الداني
لا يزال ولهذا اصح جملة دكا فله لا يزال جملة دكا لانها يجوز ان لا يكون كذا وانما المحل
هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قبسم زيد حال قعوده يمكن وبالعكس واجتماعهما
محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اراد بالاجتماع فمالم يكن ليس هو الحق
عليه وان اراد المقيد بالامنية فهو حق فان قيل قد جملتم الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص

وهو الاستقبال قلنا الصمم بالمعنى هو بحسب المفهوم دون الوجود ولا يمكن الثاني
 في ايداعه في لفي الجواباته علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو يمكن في
 نفسه فيرد عليه انه واقف في الدنيا فيرد وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من
 حيث هو لكن في المستقبل وعقب النظر يذلل القائلون فلا يزال السكنى السليق والا لاحق فان قيل
 وجد الشرط لا يستلزم وجود الشرط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء
 ولا يكون ماحلا فيه واما الشرط المتعلق فمسا ما يمت به عليه امة و آخر ما يتوقف عليه
 الشيء وما جعل منزلة المبرم لما علق عليه وتأنيها ان ليس المقصد هنا ان يبين امكان الرؤية
 او امتناعها بل ان يبين انهما لم تقع لعدم وقوع العلق عليه وورد بان المراد لزوم الامكان قصد
 اوله في قصد وقد ثبت وذلك هاتهنا لم يوجد لشرط لم يوجد الشرط وهو الرؤية في المستقبل
 فانتفت ابدا انما سارى الازمة فكانت محلا وهذا في غاية الفساد وورد بها ان انطبق بالجزء
 انما يدل على الجواز اذا كان المقصد الوقوع المبرم عند وقوع الشرط واما اذا كان المقصد
 اذا قلنا ان كل من وجود الشرط منه فمقتضى ان لا يكون الا في هذا ولا بد ان لا يفتى على الظاهر
 ادل منها على الاطلاق وسجى الكلام على القرائن وقديشال ان في الآية وجهين أحدهما من الاستدلال
 احدهما انه قال ان يراى ولم يزل يستدعي على ما هو مقتضى المقام وانما شئت الرؤية واحدا
 السائلون ولا تخبره ايس معنى البصر الجبل له طهر عليه بعد ما كان يحجبوا عنه بل ان خلق
 فيه الحيوة والرؤية فتره على ما حكى ان قوله عن الاشرى وشدة طاهر (وقال و تأنيها)
 تمسك المتقدم من اهل السنة في امكان الرؤية بما لى عقلى فقرره انما الرؤية والاعراض
 بحكم الضرورة كالاجسام وكالاوصاء والاالوان والاكوأ وباتفاق الخصوء وان زعم بعض منهم في
 دعوى لاعراض انها اجسام وفي الطول الذى هو جواهرية منه عرض وديانه يدرك لظهوره
 تألف عدمه من الجواهر في سمات وان لم يحيط بايال شي من الاعراض وقد يستدل على قوته القيتين
 بانما تغير المبرمين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والمح ونوع ونوع من الالوان كاسود
 النياض من غير ان يقوم شي منها بأك لا يصار وبالجملة لما صحت رؤيتها ومعهما الرؤية امر
 بمقت عند الوجود وينتفى عند عدمه لزم ان يكون لها امة لا تساع لترجح لارجح وان تكون
 بالعلم مشترك بين المبرم لعرض الامر من استماع دليل الواحد منهن وهى اما وجودها واما
 ناذة تلك يصلح كالمية والحسوت ايضا غير صالح لانهما عرض مسوقة الوجود لعدم وهو
 بحسب اوص الوجود بعد الدم ولا دخل لعدمه من الوجود وهو يستلزمه الواجب
 بالوجود علم محذور به وهو الخط واعرض عليه ونحوه تدفع اكثرها بما دل عليه كلام امام
 من الاراد بالعلم ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية المأثورة في الصحة اعنى ما فهمه الاكثرون
 الاول ان الصحة معناه لا كان وهو امر اعتبرت لى لا يقتصر على موجد بل يكفيه
 مدى هو ايضا اصارى ووجه انقضاءه بالتحقق في لا يبان لا يصلح متعلقا للرؤية
 وهذا الثاني انه لا يصح للمشارك بينهما في الحدوث والوجود فان ادسا ايضا مشترك فلم
 وكان يكون ههنا وجه انقضاء ان الامكان اعتبارى لا يتحقق لى الحدوث فلا يمكن تعلق
 رؤية به وكيف والمعدم يتصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
 ان صحة رؤية الجوهر لا تتألف صحة رؤية المبرم اذ لا بد احدهما مسدا لآخره فلا يجوز ان
 يصل كل منهما على الاعداد ولو سلم انه محال لواحدا لى قد يصلح لثنتين مختلفتين
 كالحرارة بالنفس والار فلا يلزم ان يكون له علم مشترك ووجه الدفاع ان متعلق الرؤية لا يجوز
 ان يكون من خصوصيات المبرمة او المبرمة بل يجب ان يكون مما يستلزم فيه لقطع
 بانما قدرى الشيء وتذكر انه هو من غير ان تذكر كنه جوهر او عرضا فضلا عن ان تذكر

انما ترى الجوهر والاعراض في صورة
 ورواها فلا بد ان يرى مبرمهما
 للخصيص لثمة مشتركة مع وجود المبرم
 والاشياء وسمى في صفة المتعلق
 قتين الوجود وهو مشترك بينهما
 من الواجب فلم يمتدح رؤية
 ما من قلة صحة الرؤية بالعلم
 فالتق للرؤية على ما صرح به امام
 المرحم وحيد بن عيسى فانتزعت
 الاولان صحة الرؤية اليها
 عديدة فتلحق بالعلم كالمسألة
 الثاني ان من المشترك بينهما
 انما تليكن هو العلم وذلك
 لا يله اعلى ومشتق من
 المبرم والمعدم على ما صرح به امام
 الثالث ان المتعلق بالعلمين
 فالواقع المبرم في العلم
 وذلك لان الرؤية قد تليق
 بالشي من مبرم ان تذكر مبرم
 او مومنه مختلفا عن زيادة
 مبرم رؤية كمن قد يرى مبرم
 بال تفتى رؤية واحدة بحيث
 ثم ربما اصراد الى جوهر الاعراض
 واما انما لا يثبت لا
 فله ولابد انما العلم ان
 مع الاشتراك في العلم قد لا
 ثبت العلم لغيره الاصل
 لشرط العلم بالعلم وذلك
 لان صحة الرؤية لا تتحقق ما
 لغير متعلقا لاراضى المبرم
 اشتراك الوجود فخرج بما صرح
 العلم صحة رؤية مبرم حتى
 الامور والاعراض والمبرم
 الامور والاعراض والمبرم
 فكل علم مشترك
 انما يثبت العلم بالعلم
 كسائر العلوم

ما هو زينة خصوصية لاحدهما كونه السامع والواحد الآخر بل بما يرى زيدا بان يتعلق
 رؤية واحدة بهيته من غير تعصيل لسامعه من الجواهر والاعراض ثم قد تنصله الى ماله من
 تفاصيل الجواهر والاعراض وقد تغفل عن التفاصيل بحيث لا تغفلها عند ما شئت عنها وان
 استقصا في التأمل فعمل ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها
 الانفرق وهذا معنى كون كلا جهة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض اربع ان بعد ثبوت
 كون ارجو هو الالهة وكره مشترك بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما
 صحة رؤيته لجزا ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطاً لهما وخصوصية الواجب
 مانعا عما هو وجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية
 ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او السالبة انما تنصور لتحقق الرؤية
 لا لصحتها وقد يمتزج بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وعبره لوجود
 ككل شيء عين حقيقة ولا حقا في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة المكن وحقيقة
 الانسان لا تماثل حقيقة لقوس وجوبه ماض في حيث الوجود وغاية الامر ان الاعتراض يد على
 الاشعري الزاماً مادام كماله محمول على ظاهره وامامه حقيقة ان الوجود هو كون الشيء
 له هوية فاشتراكه ضروري الثاني انه يلزم على ما ذكره صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات
 والطعم والروائح والاعتقادات والتدبر والارادات والقوى الادراكات وعبر ذلك من الموجودات
 وبطلان ضروري والجواب منع إطلاقه وانما يتعلق بها الرؤية بناء على جري السائد تبين الله
 تعالى لا يخلق مبادر بينهما لانه على امتناع ذلك وما ذكره انهم مجرد امتداد القلب تقض
 الدليل بصحة الخلقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح على لذلك
 سوى الوجود بل من صحة متخافية الواجب وهو محال والحجاب انما امر اعتباري محض
 لا يقتضي على ادبست ما يتحقق صد لوجود وفي عند عدم كسبه الرؤية سلبا لكن الحدود
 يصلح ههنا على ان يمنع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق في الخارج
 واما النقض بصحة الملوحة فتقوى والاصناف ان ينصف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا
 من ان المراد بالهوية مشتركة في الرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده وقال الامام الزاري
 في نهاية العقول من اصحابنا ان الزمان المرئي هو الوجود فقط والاصناف اختلاف في الاختلاف
 بل بعلم بالضرورة وهذه مكارية لا ترتبها بل الوجود على صحة كونه الحقيقة المخصوصة
 (قال رضي التوزع ٧) الاجماع والنس لاحقا في ان ثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا
 السمع وقد اقصوا عليه بالاجماع والنس اما الاجماع فاقا في الامة قبل حدوث الخلق
 على وقوع الرؤية وتكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على طواهرها حتى يرى
 الرؤية احد وعشرين رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النس في الكتاب قوله
 وجوه يوشح ماضرة الى بها ناطرة فان الظاهر الموصول بالي امامية الرؤية او لم يروها
 الفصل عن صحة الواقعة والتسع الموارد استعمالها اما بماز بها كونه هارة عن قلب الحدقة
 المرئي ملنا لرؤيته وقد عذر ههنا الحقيقة لا شعاع القاطنة والجهة فتبين الرؤية لكونها اقرب
 المجازات بحيث التصق بالحسابق مسهارة العرف والتقدم لجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون
 الحصر والمحصار ادعا بمعنى ان الثنتين لا متراهم في مساهنة جلاله وقصر النظر على عظمة
 جلالة كانهما لا يلتصقون اما سواء ولا يرون الله ولا يمتزج بل ان ههنا استخرنا بل اسما
 بمعنى السمة واحدا لا كلاً ونظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظر وامنس
 من نورك واوسم فالوصول بالي ايضا قد يعني بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ملطرات

الوقوع اجماع الامة قبل
 الثالث والنس في الكتاب
 في وجهه يوشح ماضرة الى بها
 والنظر الموصول بالي امامية
 الرؤية او لم يروها
 والاشعري الزاماً مادام
 كماله محمول على ظاهره
 وامامه حقيقة ان الوجود
 هو كون الشيء
 له هوية فاشتراكه
 ضروري الثاني انه يلزم
 على ما ذكره صحة رؤية
 كل موجود حتى الاصوات
 والطعم والروائح
 والاعتقادات والتدبر
 والارادات والقوى
 الادراكات وعبر ذلك
 من الموجودات
 وبطلان ضروري
 والجواب منع إطلاقه
 وانما يتعلق بها الرؤية
 بناء على جري السائد
 تبين الله تعالى
 لا يخلق مبادر
 بينهما لانه على
 امتناع ذلك وما
 ذكره انهم مجرد
 امتداد القلب
 تقض الدليل
 بصحة الخلقية
 فانها مشتركة
 بين الجوهر
 والعرض ولا
 مشترك بينهما
 يصلح على لذلك
 سوى الوجود
 بل من صحة
 متخافية الواجب
 وهو محال
 والحجاب انما امر
 اعتباري محض
 لا يقتضي على
 ادبست ما يتحقق
 صد لوجود
 وفي عند عدم
 كسبه الرؤية
 سلبا لكن الحدود
 يصلح ههنا على
 ان يمنع من ذلك
 في صحة الرؤية
 انما هو امتناع
 تعلق الرؤية
 بما لا يتحقق
 في الخارج
 واما النقض
 بصحة الملوحة
 فتقوى والاصناف
 ان ينصف هذا
 الدليل جلي
 وعلى ما ذكرنا
 من ان المراد
 بالهوية مشتركة
 في الرؤية
 يكون المرئي
 من كل شيء
 وجوده وقال
 الامام الزاري
 في نهاية
 العقول من
 اصحابنا
 ان الزمان
 المرئي هو
 الوجود فقط
 والاصناف
 اختلاف في
 الاختلاف
 بل بعلم
 بالضرورة
 وهذه
 مكارية لا
 ترتبها بل
 الوجود على
 صحة كونه
 الحقيقة
 المخصوصة
 (قال رضي
 التوزع ٧)
 الاجماع
 والنس
 لاحقا في
 ان ثبات
 وقوع
 الرؤية
 لا يمكن
 الا
 السمع
 وقد اقصوا
 عليه
 بالاجماع
 والنس
 اما
 الاجماع
 فاقا في
 الامة
 قبل
 حدوث
 الخلق
 على
 وقوع
 الرؤية
 وتكون
 الآيات
 والاحاديث
 الواردة
 فيها
 على
 طواهرها
 حتى
 يرى
 الرؤية
 احد
 وعشرين
 رجلا
 من
 كبار
 الصحابة
 رضي
 الله
 عنهم
 واما
 النس
 في
 الكتاب
 قوله
 وجوه
 يوشح
 ماضرة
 الى
 بها
 ناطرة
 فان
 الظاهر
 الموصول
 بالي
 امامية
 الرؤية
 او
 لم
 يروها
 الفصل
 عن
 صحة
 الواقعة
 والتسع
 الموارد
 استعمالها
 اما
 بماز
 بها
 كونه
 هارة
 عن
 قلب
 الحدقة
 المرئي
 ملنا
 لرؤيته
 وقد
 عذر
 ههنا
 الحقيقة
 لا
 شعاع
 القاطنة
 والجهة
 فتبين
 الرؤية
 لكونها
 اقرب
 المجازات
 بحيث
 التصق
 بالحسابق
 مسهارة
 العرف
 والتقدم
 لجرد
 الاهتمام
 ورعاية
 الفاصلة
 دون
 الحصر
 والمحصار
 ادعا
 بمعنى
 ان
 الثنتين
 لا
 متراهم
 في
 مساهنة
 جلاله
 وقصر
 النظر
 على
 عظمة
 جلالة
 كانهما
 لا
 يلتصقون
 اما
 سواء
 ولا
 يرون
 الله
 ولا
 يمتزج
 بل
 ان
 ههنا
 استخرنا
 بل
 اسما
 بمعنى
 السمة
 واحدا
 لا
 كلاً
 ونظرة
 من
 النظر
 بمعنى
 الانتظار
 كما
 في
 قوله
 تعالى
 انظر
 وامنس
 من
 نورك
 واوسم
 فالوصول
 بالي
 ايضا
 قد
 يعني
 بمعنى
 الانتظار
 كما
 في
 قول
 الشاعر
 وجوه
 ملطرات
 من
 ينظر
 الوجهه

يوم بدر الى الرحمن تأتي بالافلاح وقوله وشمت ينظرون الى بلال كما ينظر الظماء الى الغمام
 وقوله على الخلائق ينظرون سبحانه ينظر الجميع الى طلوع هلال ولوعلم فانظر الموصول بالرس
 بمعنى الرؤية ولا يروها لانه لا تصافه بالتصاف به الرؤى بمثل الشدة والازور والوعى والتعبير المذل
 والخسوع والتحققة مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فانه قال الله تعالى تزيهه ينظرون
 اليك وهم لا يرون وجهه بحسبنا عن الرؤى بل ليس بأول من حمله على حذف المضاف اي نظرة
 ان ثواب ربهما على ما ذكره على رضى الله عنه وكثير من المفسرين والجملة فلاحا في ان ما ذكرنا
 احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بالسوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ
 في غاية الفرح والسرور والانتظار لهم العمة والثواب لا يلزم ذلك بل بما يتأق به لان الاسطر
 مؤثرا جرحه هو بالتم والحزن والقلق وضيق الصدر الجدر وان كان مع القطع بالموصول على ان يكون
 الى اسماء بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلاحا في بدمه وفراته واخلاه بانهم عند تعاقب النظر به
 وهذا لم يحصل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه
 يكون النظر الموصول بالسماء السند الى الوجه بمعنى الانتظار لما لم يثبت عن الثقة ولم يلد عليه
 الايات بل لو ان يحصل على قلبه الحدقة بأوبلات لا تخفى اما اعتبار حذف المضاف
 فيعدل عن الحقيقة والاحتياز المشهور الى الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تعين المحذوف
 وغام الكلام في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتقصي عنها
 من قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام الرازي لكن الانصاف انه لا يبعد انقطع
 ولا يفي الاحتجاج ومعه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمرشان الكفار وخصهم
 بكونهم محجوبين فكأن المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية والجل على كونهم محجوبين
 عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزادة فسر جه ورامة
 التفسير الحسنى الجادة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيأتي وهو لا ينافي ما ذكره البعض
 من اهل الحسنى هو الجراء المستحق والزيادة هي افضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها
 فكيف يبرر بها بازادة قلنا للتنبيه على انها اجل من اتمد في الحسنات وفي اجرة
 الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر
 يدرون انهم في رؤيته ومهما مارى عن صهيبة قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى
 هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
 ديا اهل الجنة انكم عند الله موعدا ينتهي ارنجيزكوه قالوا ما هذا الموعد الما ينقل
 بنصر وحوهنا ويدخل الجنة ويجري النصارى قال ويرفع الحجاب فيظهرون الى وجه الله
 قال فاعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومهما قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة
 ينظر الى حنة وزوجه ونعيمه وتدمه وسرره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله
 ينظر الى وجهه عدوة وعشبة ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة
 ربها لما دعا وقد صحح هذه الاحاديث من وثوق به من ائمة الحديث الا انها احاد قال تمسك
 الخالف بوجوه (٧) يعنى للمعتزلة شبه عقلية وصحبة بعضها يجمع محبة الرؤية وبعضها وقوعها
 فالمعقبة اصولها ثلثة الاولى شهة المتعالية وهي له لو كان مرثيا لكان مقابلا للرأى حقبقة
 كما في الرؤية بالذات اوحكاما في الرؤية بالمرآة والحسنى له لاجابة الى هذا التخصيص لان المرثى
 بالمرآة هو الصورة المنطوقة فيها المنة للرأى حقيقة لانه الصورة كالوجه مثلا ويدعون في زوم
 المنة بالضرورة ويرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرثيا لكان في جهة
 وجبر وهو محال ولكان جوهر او عرضا لا لا تغير بالاستقلال جوهر او بالتيبة عرض ولكن

٧ لعل له في ان مرثيا كان
 المقنونة مقابلا للرأى في جهة
 جوهر او عرضا
 من

اماني البدن او خارج له من اوقه ما وكان في الجبة او خارج الجبة او فيها اذا تعطل الرؤية
 ان لم يكن فيه ولا خارج له انتفاء المقابلة ولكن المرقى اماكاه فيكون محدودا متناهيا وبعضه
 فيكون متبعضا متغيرا يوهنا بخلاف السبل فله انما يتعلق بالصفات والاصاد في ان يكون المعلوم
 كلها او بعضها ولكن اما على مسافة من الرئي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او
 متصلا به او لا كدور في المؤمنين اياه اما دقة فيكون متصلا بعين كل احد يتقاه فيكون متصلا به
 او متفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم تلجب
 بالنسبة الى البعض ولكن كدور في مامع رؤيته في آخره في الجنة فيكون على جهة من ضرورة ان رؤية
 الشئين دقة لا تفسد الا كذلك واما لامها فيكون ما هو باطن في الدارين حريشا وما هو ظاهر
 عبر مرئي من شرائط رؤية وحدت علة شعاع احد المرئين انما يصح في الاجسام والجواب
 ان لزوم المقابلة بالجهة ومع وانما الرؤية نوع من الادراك بخلافه الله متى شاء ولا شيء شاء ودعوى
 الضرورة فيمنع فيه بل تغير من العلة غير معقول ولو سلم في الساهد فلا يلزم في العاين لان الرؤية
 مختلقتان لما للماهية واما له في لا تتعلل فيكونا اختلافهما في الشروط والاوزم وهذا هو المراد بالرؤية
 بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المختلقة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية
 او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه اولئك الجهالون فيؤمنون بان الرؤية
 فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه بالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا
 المرئي بحاسة امسين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات فمع يتوحده ان يقال ترا عينا
 اتما هو في هذا النوع من الرؤية في الرؤية المتخلفة لها بالحقيقة المسماة حكم بالانكشاف التام
 وعندنا بالمعنى الضروري (قال الثاني) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية
 اما بانصال شعاع العين بالمرئي واما باطساع الشعاع من المرئي في حدة الرائي على اختلاف
 المدحسين وكلاهما في حق الباري طاهر الامتناع فتنت رؤيته والجواب ان هذا امتناع فيه
 العلة لا سعة فضلا عن المتكلمين على ما سبق فيجب القوى ولو سلم قلنا هو في الساهد دون العاين
 اما على تقدير اختلاف الرؤية بين الماهية فقطاهر واما على تقدير اتحادها فالحجرا ان يقع افراد الماهية
 الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث) السهبة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جارت رؤيته
 لداعت الكل سلم الحاشية في الدنيا والاخرة فليزم ان زاه الا ان وفي الجبة على الدوام والاول
 منصف بالضرورة والثاني في الاجماع وبالصصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بعصير
 من اللذات وجه الامور له بكنى للرؤية في حق العاين سلامة الحاشية وكون الشئ جائزا للرؤية
 لان المنة بله وانما هو الموانع من قرط الصبر او الاطافسة او القرب او البعد او جولة الجسم
 الكثيف او اشعاع الماس بخصو العين انما يشترط في الساهد اعني رؤية الاجسام والاعوار
 فقد تحقق الامر ان اولم يجب الرؤية لمرار يكون بمصر سرتنا حال شاهقة لانه لان الله تعالى
 لم يخف في رؤيتها ولا توفيقها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان لم يرد جواز
 تعلق في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية
 المذكورة ليست لزمية بل اتفاقية بمعنى قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان
 العالم مكننا وان اريد حوارا عند الفاعل بمعنى تجويزه نبوت الحاصل وعدم جرمه بانتهائها
 فالمرور بموجب فان انتفاءها من الماديات افضلية ضرورية كعدم جبل من الباقون وبحر
 من الزريق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانهاها وان كان ثبوتهما من الممكنات
 دون الحالات وليس الجزئية بينها على العلم بالما يجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير
 ملاخضة ذلك بل مع الجهل بذلك سلسا وحوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق

الرؤية وما الشاهد او الانطباع
 وكل ما ظاهر الانتفاع فلا لاسلم
 في الشاهد خاصة

في المحسوسة وما الشاهد او الانطباع
 في رؤية من سلامة الحاشية وكون الشئ
 المرئية والالجابان بين محسوسات
 جبال شاهقة وجمار صاعدة لا يرام
 خلق الله الرؤية اذا انتفاضت
 في رؤية من سلامة الحاشية وكون الشئ
 المرئية والالجابان بين محسوسات
 جبال شاهقة وجمار صاعدة لا يرام
 خلق الله الرؤية اذا انتفاضت

الساكنين لانهم وجوهها في الحجاب عند تحقق انهم يزجون ان يكونوا رتبة مختلطين في الماهية
فقط لفار في الزمان او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا ينفصلها الله
الا في الجنة في بعض الزمان ثم لا ينفصل ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعني الذنوبية
والاخروية لما كانتا تلتقيان في رؤيتها في الاحكام والوزان والشروط وان الشرط والموانع يجب
ان تكون محصورة في ذكرها للدوران القطعي ولانه اذا قيل ان لما هذا الشرط في آخر مرقفها في جميع ما ذكر
من الشرط وبتفاته الموانع الا انه لا يرى لانه شرط تحقيق ما ذكره غير ذلك قصص تقطع بطلانه
واضح الامام الراسخ على اطلاق المحصر لشرائطه في ذكره بوجهين احدهما هو بطلان قاعدة
المشككين اعني ترك الجسم من اجزاء لا تجزأ ان ترى الجسم لكثير من البعد صغرا وماذا لا الا رؤية
بعض اجزائه دون البعض مع استرله الكل في لشرائط المذكورة فلو لا اختصاص الحصص
بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وبأنهما انما ترى فترات الفسار عند اجتماعها ولازها عند
تفرقها مع حصول لشرائط المذكورة في الخالين فعلمنا اختصاصها بما لا يتفرق بارتفاع شرط او
وجود مانع لا يقال بل ذلك لارتفاع شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانما قول فينبذ تكون رؤية
كل ذرة مشروطة باصعاص الاخرى اليها وهو دور واجب من الاول جمع الناس في اجزاء الجسم
متفاوتة في القرب والبعد من المدة فعمل البعض منها تقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف
البعض وهي الثاني باله دور مية لتقدم (قال اربع ٢) هذه هي السبب السبعة واقول قوله
تعالى لا تدركه الابصار والشمك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة الادراك
بالبصر استنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو رؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلاقهما بشهادة
النقل هي اتمة اللغاة والتشعير لوارد الاستعمال والقطع بانماض اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادراك
القرص بصري وما رأيت والجمع المعرف للام بعد عدم قرينة العهد والبصية للعلوم والاستدراق
بإجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفقهاء وصحة الاشتناء فانه
سجله قد اخبر به لايراه احد في المستقبل فلوراة المؤمنين في الجنة لزم كذب وهو محال لا يقال
اكتان الجمع للعلوم فدخلوا التي عليه فينبذ سلب العموم ونفي الشغل على ما هو
السلب الحزفي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون
اربا به لا يراه احد بل ما يراه احد كل واحد والامر كذلك لان الكفار لا يرون
كما يستعمل السلب للعموم مثل مقام السيد عليهم السلام أخذ كل واحد منهم كذا كذا يستعمل
سلب كقوله تعالى وما لله يريد طيبا للما بين ولا تطعم الكافرين والمافين وكذلك صريح
مثل لا يعلم كل احد ولا اقل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطعم كل
مهيين وتحذيقه ان اعترت انفسه الى الكل ولا تهميت فهو سلب للعموم وان اعترت النفي
سبب الى الكل فلعوم السلب وكذلك جمع القود حتى ان تكلام المستقبل على نفي قيد قد يكون
قيد وقد يكون تنقيذ الى فخل حاضر بتأديا الى بل انه سلب لا محال والعمل للقول وما
رئيه اكرامه الى اي تركت ضربه للاكرام فقبل للسلب والعمل للنفي وما جاني راكا اي بل
ما شيا نفي لا كبتية وما ح مع مستطعا اي ترك الجمع مع الاستطاعة فكيف لا وعلى هذا
الاصل يترى ان التذكرة في سياق النفي انما نعم اذا تعلقت بافعال مثل ما جاني رحل لا بالاني
مثل قولنا الامي من لا يحسن من الفساحة حرفا وانما سناد القول المبني الى غير الفاعل
والفعل يكون حقيقة ان قصدني الاسناد مثل ما تامل الابل بل صاحبه ويجازا اذا قصد
اسنادا اي مثل ما تامل ليلي وما صام بهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا
ما لي بنتم وان كان ظاهره على نفي الاسناد كان المبني ليلي ساهر وان متعلق التهمي قد يكون
قيد التهمي مثل لاضر بها الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيد التهمي اي طلب التزم مثل

٢ قوله تعالى لا تدركه الابصار
فان اول البصر هو الرؤية او
كأنه لا ينفصل في سبب العموم
لان اللان في المقام والتشعير
في الا مقابل في مثل عموم السلب
باستناد النفي الى الكل لا سلب
العموم بمعنى الاستناد الى الكل ثم
يجوز ان لا ينفصل بذلك يكون
لغته لغوية فمتفق على ان العموم
في لخاص دلالات فادرك
العمومية على وجه امالة
بحواضن المربي او الطابع للشيخ
في الحسن في الله ليس حتى
النبيل والاصل اخذ من ادركت
طلان او الحقيقة فلا يلزم من نفي
نفي المروية ولا كذا في هذا
من

لا تكثر تدخل الجنة وان مثل وما هم يؤمنون لا كيد للذي لاني التاء وماز يدان ربته لا اختصاص
 التي لاني الاختصاص وانهم الله اعهد لاختصاص الابتكار دون لعكس واذا تحقق التي فالأبواب
 ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لخصوة الجواره ففديكون سببا لخصون الاخبار والاعلام
 كقوله تعالى وما يكمن من نعمه فمن الله وان دخل في الامر كما يكون قيدا للطلوب ففديكون قيدا للطلب
 مثل صل لانها فرفضه ذلك لانك في وهذا اصل كثير الشعب فمن رآه فالتوابع يجب التنبيه والمحافظة
 عليه ولم يبدى القوم على ما ينبغي فلذا اشترنا البدء اذ قررنا فقول كون الجمع المرفع باللام في التي
 لعموم السلب هو السابع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرة في التزليل الابهذا المعنى وهو اللانين
 بهذا المقام على ما لا ينبغي وثانيها اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان في ادراكه بالبصر واد
 مورد التمدح مدرج في انشاء المدح فيكون نفية وهو الادراك بالبصر نقضا وهو على الله تعالى
 محال فبدل هذا الوجه على في الجواز والجواب والانه لو لم يعمم الابصار وكون الكلام لعموم
 السلب لكن لانهم عومه في الاوقات والاحوال فيصل على في الرؤية في الدنيا جمعا بين الأدلة
 واورد عليه اولان هذا تمدح وماه التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع
 الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما يرجع الى الافعال فقد يزول بمحو وهمل
 والرؤية من هذا القبيل فقد يختلفها الله في العين وقد لا يتعلق ثم لو لم يعمم الاوقات غابته الظهور
 والرحمة ان مثله انما يميز في العلميات دون العاليات وثانيا اما الانسب ان الادراك بالبصر هو الرؤية اولان
 له اهل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بمحو وانسب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول
 ما حوتنا من ادركت فلانا اذ لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة القيم به
 ولا يصح ادركه بصري وما رأته فيكون اخص من الرؤية ما زومها لها بمرئ الاحاطة من العلم
 فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقضا واستدلنا له بان قولنا ادركت القمر
 يصري وما رأته ناقض انما يصري ما ذكر الاما ذكر وانقله عن ان الله اقامة افتراء فان ادراك الحواس
 مستان من ادركت فلانا اذ لحقته وقد صار حقيقته معرفة فالرجوع فيه الى العرف دون التفتة فان قيل
 فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستفعل في حق الباري لم يكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا قول
 وهو يدركه الابصار فائدة قلنا اما فائدة فالتمدح بتزه عن سبلت الحدوث والنقصان من الحديث
 والنهايات واما ادراك الابصار فمباراة عن رؤية باها اوعله بها تعبرا عن اللازم بالزوم وثانيا
 ان التي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمنشأ عن ادراك البصرين ولا دلالة على نفيه وهذا
 الى الاشهر وضمنه طاهر لما اشترنا به ولما ان جميع الاشياء كذلك الظاهر بان منها انما
 المصرون لا الابصار فالتمدح في ذلك بل لفائدة اصلا اللهم الان يراد ان ادراك الامور
 هو الرؤية بالجرح على طريق المواجهة والاطمئنان فيكون نفيه تمحوا بيانا لتزله الباري
 عن الجهة ولا يستلزم في الرؤية بل معنى المنشأ عن (قال بل ربما يلزم جوازها ١) اشارة الى احتج
 الانصار بالآية على جواز الرؤية وتقرير الظاهر بين منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستلزم
 جوازها لكون ذلك التمدح والتدريج بالاكبر والالاسنها كالمدوم حيث لا يرى ولا مدح
 في ذلك واعتراض بان ذلك امر عا عما وصل المادح والكمالات التي الوجود وما الوجود فيمدح
 بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يميز رؤيته واجب به التمدح في ذلك
 ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه النية كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعتراض
 بان هذا لا يستلزم على اصلكم حيث جعلتم نطاق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود
 فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت خارجة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات
 النقص فلم يكن في رؤيتها مدح بخلاف الصانع فله علم بالادلة القاطعة قدمه وكما وادرج

١
 يكون في الامر الى البصر كما في المتن مما
 المدوم ادراكا صفت الواسع
 من

قد حده بنى الرؤية في اثناء كلامه حتى سمعت الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله تعالى يدع السموات والارض الى قرله وهو العطف لغير فصل جواز الرؤية ليصلح فيها تسماء وصار الحاصل ان في الرؤية عن الموجد الجائر الرؤية الخالي من سمات النفس بل المقرون بصفات الكمال تمدح لها عترض به فيجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان زوالها لما في القدر نقص واجيب بان ذلك تمدح فيها يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنى الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بتخلق الله تعالى ونفها بتخلق صفاته والاتصال حادثه يجوز زوالها وزوال المرادح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات ولما لم ينتم هذا على رأى القائلين بعدم التكوين ومضاهية المكون لم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء ان لا يخلق الله تعالى في عين لسان رؤيته بل مندها لان كل ما يدور ودرج لا يرى اذا لم يتخلق الله تعالى رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك الجبر هو الاحاطة بمجرب المرقى والوقوف على حدوده ونهاياته والتمسح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنى الادراك فيها تمنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمردوم ولا يتما تمنع رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاوصاف والزواج والطموح واهل ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدركه الابصار تمدحا على حد ذاته لان يكون المجموع تمدحا واحدا مائلا على (قال الحامس ٤) هذه تايية السعة السبعة وتقرر بها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله ان ترى وكذا في النفي في المستقبل على سبيل التأييد فيكون نصا في ان موسى عليه السلام لا يراه في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات واذا لم يره موسى عليه سلام لم يره غيره اجماعا واساوب ان كون كلمة ان التأييد لم يثبت من يوثق به من الله القدر وكونها قاتا كيد وان ثبت بحيث لا يمنع الامكانة لكن لا ينسب دلالة الكلام على عوم الاوقات لانصا ولا ظهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العليات سيما على ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على ما توصل صرح المصمم ووجه الحال على الرؤية الدنيا توفيقا بين الآلة (قال السادس قوله تعالى وما كان لشران بكلمة الله الواجبا اه حجاب او يرسل رسولا فيوحى بانه ما يشاء) سبقت الآية لنفي ان يراه احدهم بالشرح حين لله تعالى فكيف في غير تلك الحالة وزلت حين قالوا لمحمد عليه الصلوة والسلام الاتكلم نرايه كما لم موسى عليه السلام ونظر اليه فمسا لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما مضى بكلمة الله الا كلاما خفيا بسرعة في التسام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان اليه السلام او على لسان ملاك كما هو الشائع الكثير من حال الانبياء والجواب مع ذلك بل يفت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية وبدونها بل ينبغي ان يحصل على حال الرؤية ليصح جعل قوله اومن وراء حجاب عطفا على فهمها اذ لا معنى له وى كونه بدون الرؤية تمثيلا لمحال من احجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية وزوالها في ذلك فيحصل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وبر باعلى موجب انقرة اعني سبب النزول وقوله وحيا نص على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحدوف اي كلاما من وراء حجاب واو يرسل صطف على وحيا باعتبار ان الارسل نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلاثة في موضع الحال (قال السابع ٤) تقرر بان الله سبحانه ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستكره استكراحا يلبس حتى سمع ظلا وهو كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لازلنا حطينا املاكنا ان نؤتي ديننا لعلنا تكبروا في انفسهم وعتوا صرا كبيرا وقوله واذا قمنا يا موسى

٧ قوله تعالى ان ترى ان لا تدركه الابصار او المالك في المستقبل وحسبته
٨ مراد موسى عليه السلام
٩ اي به من غيره بالاجماع قلنا انما لم يثبت من ادلة على ذلك
١٠ لا يقتضي صرح الاماكن
١١
١٢ الآية سبقت لنفي ان لا تدركه الابصار
١٣ قالوا للمنى عليه السلام ان الله تعالى يستلزم
١٤ اي موسى عليه السلام بدلت على انما
١٥ انما بنى الرؤية على ما علم في الآيات
١٦ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
١٧ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
١٨ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
١٩ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٢٠ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٢١ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٢٢ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٢٣ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٢٤ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٢٥ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٢٦ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٢٧ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٢٨ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٢٩ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٣٠ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٣١ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٣٢ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٣٣ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٣٤ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٣٥ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٣٦ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٣٧ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٣٨ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٣٩ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٤٠ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٤١ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٤٢ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٤٣ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٤٤ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٤٥ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٤٦ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٤٧ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٤٨ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٤٩ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٥٠ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٥١ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٥٢ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٥٣ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٥٤ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٥٥ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٥٦ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٥٧ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٥٨ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٥٩ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٦٠ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٦١ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٦٢ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٦٣ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٦٤ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٦٥ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٦٦ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٦٧ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٦٨ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٦٩ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٧٠ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٧١ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٧٢ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٧٣ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٧٤ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٧٥ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٧٦ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٧٧ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٧٨ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٧٩ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٨٠ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٨١ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٨٢ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٨٣ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٨٤ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٨٥ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٨٦ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٨٧ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٨٨ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٨٩ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٩٠ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٩١ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٩٢ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٩٣ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٩٤ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٩٥ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٩٦ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٩٧ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٩٨ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
٩٩ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات
١٠٠ اي كيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في منه عوم الاوقات

لن نقول لك حتى ترى الله جهره فخذتكم الصاعقة واسم تطرون وتقول يا رب اهل الكتاب ان تنزل
 عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبرهم ذلك فقالوا اربنا الله جهره فخذتكم الصاعقة
 بظلمهم فلما جازت نوره ينه لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتستهم وهناك هم على ما ينسره مسايق
 الكلام لاطلهم الرؤية واهذا هو توبوا على طلب ازال الملاكة عليهم والتكايح انه من المحككات
 وفاقا ولوسم فطوبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجبهة والمقالة على ما عرفوا من حال
 الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكايه عن موسى عليه السلام تبك اليك والاول المؤمنين
 معناه التوبة عن اطراءه والاقدام على السؤال بدون الاذن اوص طلب الرؤية في الدنيا ومعنى
 الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية
 بالصر ليله المراج فالحجود على خلافه وقد روي انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت
 ربك فقال رأيت ربى بقاى واما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف
 (قال خاتمة ٨) اختلف الفلاسون برؤية الله تعالى في اهل بهرح رؤية صفاته فقال الجمهور
 نعم لاقتضائهم للوجود حقيقة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسلطان
 الحواس اذا علمته باوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالخصوص لكن
 الاراع في امتناع كونه مشعورا مادقا لموسى لا اختصاص ذلك بالاجسام والاعراض واما الكلام
 في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق
 واللمس لا يستلزم الادراك المحض فربما شملت التفاح وذقته ولمسته فاذا دركت رائحته وطعمه
 وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزم بها بل يمكن
 ان يحصل بدونهما ويعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يتم دليل على الوقوع (انك
 خير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية (قال الشيخ الثاني ٩)
 اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى لاشرى في معرفة ذاته بكسبه الحقيقة فقال بعدم حصوله
 بكثير من المحققين خلاف بلجو المتكلمين ثم الفلاسون بعدم الحصول جزوه خلافا للفلاسفة
 اخبر الاولون بوجهين احدهما ان ما يدعى منه البشهر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال
 هو الوجود بمعنى انه كاش في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب
 انه واحد ازل ابدى ليس يحسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق
 ونحوهما وطهران ذلك ليس على حقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند
 المحققين فالعلم به لا يتقوى قد اشترانا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس
 لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المتخصص
 حقيق يتنم تصور الشركة فيه ولاشئ مما يعلم منه كذلك واهذا يتقرر في بيان التوحيده
 الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يتنم الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كسبه
 يتنم كثر افراده فغناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المتخصص الذي يصدق عليه
 انه واجب ويرد على الوجهين انما لا ينسب ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم
 الاطاحة بافراد البشر معلوما بهم وقيل يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الواحدية
 بادتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تصور الشركة ولا الاعتقاد في بيان التوحيد فيجاب بل هذا
 ايضا كالى اذ لا يتنم فرض صدقه على كثرين وان كان المقروض محالناهم يتوجه ان يقال
 الكلام في حقيقة الواجب لاقى هوئيه ولهذ ترى الفلاس لا يتنم المعلومه يمحطون امتناع
 اكتسابه بالحواس مسببا على انه لا ترك فيه وان الراس لا يفيد الحقيقة لاعلى ان الشخص
 لا يعرف بالحد والرسم والفلاس لا ينم المعلومه يد يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا

حتى دليل الوجود حقيقة رؤية
 كذا في كسائر المردودات
 كذا في كسائر المردودات
 كذا في كسائر المردودات
 كذا في كسائر المردودات
 كذا في كسائر المردودات
 كذا في كسائر المردودات

العلم بحقيقة الله تعالى لاشرى في معرفة ذاته بكسبه الحقيقة فقال بعدم حصوله
 بكثير من المحققين خلاف بلجو المتكلمين ثم الفلاسون بعدم الحصول جزوه خلافا للفلاسفة
 اخبر الاولون بوجهين احدهما ان ما يدعى منه البشهر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال
 هو الوجود بمعنى انه كاش في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب
 انه واحد ازل ابدى ليس يحسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق
 ونحوهما وطهران ذلك ليس على حقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند
 المحققين فالعلم به لا يتقوى قد اشترانا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس
 لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المتخصص
 حقيق يتنم تصور الشركة فيه ولاشئ مما يعلم منه كذلك واهذا يتقرر في بيان التوحيده

واجب الوجود يجب كونه قادرا على ما يحيا جميعا بصرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجتمعت
 المشايخ من المعتزلة فقالوا اننا نعلم ذاته كما يعلم هوائه من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين
 يعرف بمسئلة الماتية وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى ماتي لا يعلمها الا هو
 ولو روي روي على عاقل قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بهما يكون تلك
 الماتية والحاسة وحين يروى ذلك عن ابي حنيفة رضي الله عنه انكر استحباب هذه الرواية اشدا وكان ذلك
 لان الماتية عبارة عن الجناسة حيث يقال ماهو بمعنى اى جنس هو من اجناس الاشياء
 والله تعالى منز عن الجنس لان كل ذى جنس مماثل لجنسه ولما نحن من الاواع والافراد قالوا به
 تنبيه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمساعدة الابدليل ولا يخبر ونفسه بديل وخبر
 وس يعلم الشيء بالشهادة يعلم منه ما لا يعلم من الاشياء وليس هناك شيء هو الماتية ليزن
 النسب وكان اصحابنا يمدلون عن لفظ الماتية الى لفظ الظاهرة كما قال القاضي ان خاصيته
 غير معلومة لنا الا نتوكل تعلم بمدرويته في الجدة فقد تردد احتراز ابي الشبيه (قالهم هو كافي)
 اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته بتعقيبها بالحكم عليه بكثير من الصفات
 والتزيهات والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصويره من حيث اخذ حكمه ما عليه وصح الحكم
 عليه فانما كان الحكم على الحقيقة من العلم بالحقيقة ولا ما بان قولكم حقيقة غير معلومة ما تعارف بكونها
 معلومة والا يصح الحكم عليها وايضا الحكم بما انها معلومة او ليست بمعلومة وبما كان يثبت
 المطلوب وتقر الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا
 من الموارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماتية والكلام فيما يصدق عليه
 له الحقيقة والذات (قال واما الجواب ٨) تمسكت الفلاسفة في انتاع العلم بحقيقته بوجهين
 احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اى ماهية الكلية المسترعة من الوجود العيني
 بخلاف الشخصيات يجب اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليست للواجب ماهية كلية مبرومة
 شخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك تكال الواجب مفرا على تلك الصور المأخوذة
 لاذهار فيصير كثير او يطل التوحيد واجب بالانتم ان العلم يارتسام الصورة ولو لم فلا
 العلم الواجب ولا علم الواجب ولو سلمنا اني التوحيد متعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة
 لكل الشخصيات امكان فرض صدق المفهوم على الكثير لا لصدق الموحود العيني على
 واحد وان تصور الشيء اما ان يحصل باليد بهمة وهو مشتق في الواجب وفاقا واما
 موافقا يكون للبرك من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالاسم وهو لا يفيد
 حقيقة والكلام فيه واجب بالانتم ان تحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام
 الله تعالى العلم الضروري بالكسبات او بصيرة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقة
 لاسرار المجرىات ولو سلمنا ما زعم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفتى اليه كاسبق (قال)
 مل الخامس في افعاله وفيه ما يجب في الواهباني خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة
 افعال الله تعالى خلق الافعال الاحتيارية انني للعدل لاسرار الاجزاء مع اتفاق عيني انها
 افعالهم لافعالها اذ انشأهم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو لسان مثلا وان كان الفعل
 مخلوقا لله تعالى فالفعل مما يستند حقيقة الى من قام به لاني من اوجده الا يرى ان الابد
 مثلا هو الجسم وان كان البياض يخلق الله والجماد ولا يجب في خفاء هذا المعنى على عوام
 القدرية وجهالهم حتى سمعوا على اهل الحق في الاسواق واما المحب حقائره على خواصهم
 وعلماءهم حتى سودوا به الصحايف والاوراق وبهذا يظن هران تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة
 من امتداد الاعمال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فصل العبد واقفا عند خلقه وتحرير
 من امتداد الاعمال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فصل العبد واقفا عند خلقه وتحرير

٨ واما الماتية فمعرفة الفلاسفة لا
 يرتسم الصورة لا يتصور في الوجود
 وتعلم العقول على كثرة ولاه
 ١٠ اما الماتية فلا يدعى له
 ١١ لا تركيب العلم لا يفيد
 قصور الحقيقة وعلاها على الماتية
 الماتية تتوكل على الافراد لا تتوكل
 والثاني في العلم بالصور ان الاسم
 قد يعنى اليه متن

المصل الخامس من افعاله وفيه ما يجب
 البحث الاول في العلم باليد وتعلم القدرة
 المتوكل على واما ماهية العلم باليد
 لقدرة العبد على ما في الاما
 نسا على ان يتعلم على ما في
 على ان يتعلم قدرة الله
 وتسمية الابد معرفة لكثرة
 جامعة او جمعية واما الماتية
 انما هي افعال العبد
 لا افعال الله لا يكتب ان يروى
 البطون والكسب بل ذلك هو
 الذي لا يتعلم قدرة الله
 الفصل الرابع في العلم باليد
 خلق الله قدرته متعلقة بخلق الاشياء

١٢ اما الماتية فمعرفة الفلاسفة لا
 يرتسم الصورة لا يتصور في الوجود
 وتعلم العقول على كثرة ولاه
 ١٠ اما الماتية فلا يدعى له
 ١١ لا تركيب العلم لا يفيد
 قصور الحقيقة وعلاها على الماتية
 الماتية تتوكل على الافراد لا تتوكل
 والثاني في العلم بالصور ان الاسم
 قد يعنى اليه متن

وتوجهه وصرف القدرة من

البصيص على ماهو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جبا باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة مخلوقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتسميه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الایجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا بالوجوب وانه لا يتلقى الاختيار ولهذا صرح المصنف في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الایجاب لتسام الاستعداد ثم المشهور في بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرة و ارادة كاهو رأى الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع البيا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها احدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد به وبين ما يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالماء بالعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واقفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزنح على ان العباد موجودون لافعالهم مخترعون لها بقدرة ثم المتقدمون منهم كانوا يسمون من تسمية العبد خالفا لقرع عهدهم باجاء السلف على انه لا خالق الا الله واجتزأ المتأخرون فسموا العبد خالفا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن سببه المعتزلة وبالحق في ارد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسا وقدرة مقابلة لا فعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان ارد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انصمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قررره البعض فقريب من الحق اراد ان كلام القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان العبد الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا بايجاد ولا كسا وذلك من الفرق الضروري بين حركة المرئى وحركة الشئ في الكلام بين الكسبية والارادية ولكن لا بد اول ما يبين معنى الكسب دفعا لما يقال لافاسم لا يسمى فاكنت بعض اهل العلم نعم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعم بالضرورة ان القدرة للعبد تتعلق ببعض افعالها كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة بالهاتمين وان لم يعرف حقيقة قال الامام الرازي هي صفة تحصل بقدرة العبد بعمله الحاصل بقدرة تعالى فان الصلوة والقول مثلا كلاهما حركة ويتايران يكون احدهما طاعة والاخر معصية وما به الاشتراك غير ما به التباين فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي السجدة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتسميتها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسا للعبد بخلاف ما ذالم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة تختلف بها السبب والاضافات فقط كزمين احدث طرفي الفعل والترك وزجهه ولا يلزم منها وجود امر حقيق فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عند وجود الامر هو الكسب وهذا ما قالوا

هو ما يقع به المقدور بلا حصة انفراد القادرية وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به
المقدور مع حصة انفراد القادرية وما يقع لافي محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل
يوجب من حيث هو كسب انصاف الفاضل بذلك المقدور ولهذا يكون من جملة الاختلاف
الاختلافات تكون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا والانتصاف بالقياس بقصدته وازادته
قياس بخلاف خلق النسيج فانه لا يتلقى الصلحة والماقة الجميلة بل ربما يشغل عليهما والمخصص
الكلام ما اشار اليه الامام جده الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا
لا فاعلا بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة
العبد على وجه آخر من التعلق بغيره هذا بالانكساب وليس من ضرورة تعلق القدرة
بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعلم من غير اختراع
ثم يتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا
له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق لرب بوصف العبد وكسب له وقدرته
خلق لرب بوصف العبد وليس بكسب له (فوله لنا عقليات وسميات ٧) امتدل على كون
فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد
يمكن وكل يمكن مقدور لله تعالى لما في بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان
مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين
استحالة في بحث العلل فان قبل الملازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دحوه
تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها يلزم المحال قلنا
جواز وقوعه بهام وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلقى فقات
الامام في بيان كون كل يمكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محووح الى السبب ولا يجوز ان يكون
سببا الى سبب لا يمينه لان غير الميمن لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فحين
كون محووحا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكّنات فلم يتقارها كسبها الى ذلك
والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكّنات لا يكون ممكّن بل واجبا لكون الكل بحاجة وقد
يختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرة واختياره وفي بيان كون كل مقدور لله واقعا
احده انه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فما ان يقع بقدرة العبد وحده فلم يرجع
اوبين بل ترجع المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى
م بكل من القدرتين فلم اجتماع المستقلين وامار لا يقع بشيء منهما وهو ايضا
بقدرة وقوعه في الجملة ولان الخلف من المقضى لا يكون الا لانع وماذا كان الا وقوع
الثانية فلا يتلقى الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرة العبد
فما لم يمتد الى القدرة على إيجاد الوجود فيلزم كون العبد يجهز الرب وهو محال
فما اذا وجد الله تعالى بقدرة فانه يكون تقريره لقدرته لا تجبراً (قال الثاني) الوجه
في من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجودا لافاعله ان كان عالما بتفاصيلها والا لزم بطل
بالملازمة فلان الايمان بالازيد والاقص والخالف يمكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك
انفراد من مخصوص هو القصد والى ولا يتصور ذلك البعد العلم به ولظهور هذه الملازمة بسنكر
الخلق بدون العلم بكونه تعالى الايمان من خلق ويستدل بفاعلية العلم على غاية انفا على
واما بطلان اللازم فلو جوه منها ان العلم تصدر عنه افعال اختيارية لاشهره بتفاصيل كسبها
وكيفياتها ومنها ان العلم انما كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعوره
بتفاصيل الاجراء والاحسان التي بين المبدأ والنتهى ولا بالآثار التي منها يتألف ذلك الزمان

٧ اما المعنى فانه الاول ان
فعل العبد لو كان مقدور لزم ان
الدور للمؤمن مشمول بقدرة الله
تعالى

٤ الثاني لان عالمنا ممتلئ
بالايمان بطريق الايمان والاشياء
والاكتساب

ولا سكبات التي يصحها تكون تلك الحركة ابطاء من جرعة الفلك او الجاذبي لها من وصف
 البسرعة والبطء ومنها ان التاطن يأتي بمحور مخصوص على نظم مخصوص من غير شموله
 بالاعضاء التي هي آذنها ولباهايات والاضلاع التي تكون لتلك الاعضاء هذه الاميان
 بتلك الحروف ومنها ان الكاتب وصور الحروف والكلمات بتحرك التامل من غير شموله
 التامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والعضلات والاعصاب والعضلات والارباطات
 ولتفاصيل حركاتها ووضايعها التي بها تأتي تلك الصور والقشور (عالم لتلك) او كان
 فعل البعد بقدره واختياره لكن مقتضا من معه وتركه اولاً لم يكن من الترتيب الجبر وبتسل
 الاختيار لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والتترك لاطل لان رجحان الفعل على الترتيب اما ان يرتفع
 على مرجح ولا فاعلى الله في يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح ويند بلباسات الصاع
 ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترتيب محض الانصاف من غير اختيار للبعد وعلى الاول ان كان
 ذلك المرجح من البعد ينقل الكلام الى صدوره عنه فلان التسلسل وهو محال والانتهاه الى المرجح
 لا يكون منه وان كان المرجح ابتداء او بالآخرة لان البعد بل من غيره ثبت عدم استقلال البعد
 بالفعل وعدم تمكنه من الترتيب لان الترتيب لم يرتفع وقوعه مع الشاوي فكيف مع المرجوحة والوجود
 الممكن مالم يشه رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يتحقق ان هذا انما يفيد الزام
 المعتزلة القائلين باستقلال البعد واستناد الفعل الى قدره واختياره من غير جبر ولا يفيد ان البعد
 ليس بموجود لافضاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة
 فلا يصح الجواب وذلك لانهم بالضرورة ان لما يمكنه واختيارا وانما اشتبا الفعل فقلنا
 وان شئت الترتيب تركا وثايله جار في فعل الباري فليكن موجبا لاختياره وذلك لان جميع
 ما لا يد منه في إيجاد العالم ان كان حاصله في الازل لم يقدّم له عالم وصدوره عن الباري بطريقه
 الوجوب من غير تمكن من الترتيب لانتجاع الخلف من تمام العلم وان لم يكن حاصله لنقل الكلام
 الى حدوث الامر الذي لا يد منه ولا يتسلسل بل ينهي الى امر ازل يلزم معه الماثرو وهو ما نحن فيه
 وثانها ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في لم يبق الهارب وقد سعى المظنان لان الاول
 صفة شانها الترجيح والخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما الحاصل الترجيح بلا مرجح
 ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من البعد هو تعالى الارادة وحلوص الداعي ووجوب
 معه لا يتاني الاختيار والتمكن من الفعل والتترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان
 في حصول المثبة والداعية التي يجب معه الفعل والتترك والاختفاء في له ليس بمثبتا وانما
 واليه الاشارة بقوله تعالى وما تاتون الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله واليه
 المحققون ان ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة
 وهو الثاني بان الباري تعالى ارادة قديمة متعلمة في الازليان يحدث الفعل في وقته ولا يتحقق
 الى مرجح آخر يلزم التسلسل والانتهاه الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة البعد فانها حادثه متعلمة
 تعلمها بالاعمال شتبا فثبتا وبحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عداها من غير اختيار
 للبعد فيها وعن الثالث بان الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
 لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يذكر من سلوك احد الطريقين
 وان كان مساويا للاخر اوصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الابداعية لا تكون
 بعينه البعد بل بمحض خلق الله تعالى وحيد يجب الفعل ولا يمكن البعد من تركه ولا ينفي
 بادنهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وفيه يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع) قد ثبت ان الله
 قد الى عالم الجبريات ما كان وما سيكون انه يتجهل عليه الجاهل وكل ما علم الله فمع يجب وقوعه

فان كان فعل البعد قدرة
 كان متحركا من ذاته وتركه
 على ما لا بد من مرجح
 فلو كان مرجحا لا يكون منه ويجب
 الفعل لا يتحقق الترجيح بلا مرجح
 وتسل المرجحات ووجودها اقرب من
 كون الوجوب واعتبر ما نه يرد
 على الباري تعالى بان الوجوب
 لا ياتي الا باختياره
 والوجوب بان المرجح ذاته ازل
 للارادة القديمة المتعلقة في الازل
 بالامر الذي قدرة وجها
 حيث لا يتغير في المرجح آخر بطل
 استحالة البعد فكله من الترتيب

المرجع معلوم الله تعالى من فعل البعد
 وقوعه فيجب اولاً وقوعه
 فيكون في مكانه المستدل
 يمكن ان فعل البعد وقوعه
 بقدره البعد وقوعه
 ذلك ويورد المحققين
 الباري

وكل ما علم الله انه لا يقع بمنع وقوه نظرا الى تعاقب العلم وان كان ممكن في نفسه وبالنظر الى ذاته
ولاشئ من الواجب والمنع بقيا في ممكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز
ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكتته قلنا يجب ان يقع
البينة بقدرته واختياره بحيث لا يمكن من اختيار التوك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطراب
في نهاية الامر ان يكون بايجاله لكن لا يوجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذاهب المعتزلة
وقد اشترنا الى ان القصد من بعض الأدلة الى الالتزام دون انعام نعم رد نقض الدليل بفعل الباري
تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان لا يختار ما يكون
الفاعل منه كما نرى تركه ضد ارادة فعله لابعده وهذا متعق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة
في الازل بله يقع في وقته وجزا ان يتناقح بتركه وليس حيث سد سابقة علم ليحقق الوجوب
او الامتناع اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة مما فلا محذور بخلاف ارادة العبد
وتفريق الامام في المطالب العاليه هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل اول وقوعه في وقته لم
ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازل بل من الله تعالى
وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستتب بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير ثبت ان المؤثر في فعل
العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا اكن القصد من دفع
عنه (قال واما المتكسر) كما استدلل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقرر به
ان فعل العبد اما ان يراد الله تعالى وقوعه فيصير لا وقوعه فيثبت فلا يكون لاختيار العبد وردا ولا
يمنع المحصر بل هو ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرق الفعل والترك وثانيا بمنع وجوب
وقوعه ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عند هم كاسيني (قال الخامس ٧)
لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت و اراد الله تعالى سكونه
في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جبا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شئ منهما وهو ايضا
ال امتناع خلو الجسم في غير ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان الخلف عن المقضي
كون الامتناع ولما منع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلما استعما جبا زمنين معا جبا
ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بالمرجح لان القدر
ل كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجبه بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته
المفروض استواءهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينفى التفاوت في القوة والشدّة ودفعه الامام
بان المقدور قبل الجبري ولا يتفاوت بالشدّة والضعف فيمنع ان يكون الاقتدار عليه
لك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غايبة الاخر ان احدهما يكون اعم واشمل وهو
في كونه اشد واقرى وعليه منع ظاهر (قال وقد استدلل ٤) لمتضمنين على كون فعل العبد
المقتضون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واحتياجا لكان قادرا على اعادته
والا لم ينتف اجا واجه الزم ان امكان القدرته يستلزم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات
ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما قلنا في الترتيل اجماعا
على مسكري الاعادة بالنسبة الاولى والاهراض بمع امكان اعادة المعلوم مستدبا به يجوز
ان يكون خصوصية البدن شرطا او خصوصية العود لما عا او يمنع عدم قدرة العبد على الاعادة
اي بس بشئ لان الخصم معترف بالمقدورين ومهماله لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على
ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكانا قطع بانه يتعذر عليا ان تفعل الآن مثل ما فعلت
سابقا بلا تفاوت وان بذلت الجهد في التدبير والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد
فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للقدورية هو الامكان

٨ واما المتكسر بان مرادة تعالى
اما الدقوع او الادراج فترد
ان لا يريد احدهما والآخر يوافق
مراده

٧ ان سبب كون فعله اقدرة فاذ
اراد تحريك جسم واراد ان يسكنه
فاما ان يتفق المراد ان في وقوع
اراد الادراج وهو محال وان
يختلفا هو ترجيح بطريق
القدر واستقلال القدرتين
بان التساوي والاستقلال لا يمتنع
المتساوي في القوة فيقع مراد الله
تعالى لكون قدرته اقوى من

٤ ان لا يرد في فعله لانه يمتنع اعادة على
مثله وعلى نفس الجسم اذ لا يصح سوى
البدن والامكان والامكان فلهذا
العلم ان من فعل الباري كماله
والاصح سؤال الايمان وكما المتكسر

أو الخلد والقدوس هو اعطاه الوجود ولا تفاوت في شيء منها بإعتراف الجميع ولا رد النص
 بالتسوية الكسائية لأنها تتماثل في الذات وأحوالها وهي مختلفة ومنها أن من قبل
 العبد الإيمان والطاعات وكثيراً من الحسنات ومن خلق الله تعالى الأجسام
 والأمراض والشياطين وكثير من المؤذبات ولا شك أن الأول أحسن من الثاني وأشرف فلو كان
 العبد خالفاً لنفسه لكان أحسن وأشرف من الله تعالى خلقاً واصلاً وارثاً فان قيل
 القوة على الإيمان أحسن وأوضح وأصلح من الإيمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى قسماً
 فيلزم أن تكون القدرة على الشر والتفكير منه شر من الكفر واقع منه ومنها أن الأمة مجمعة على صحة
 تضرع العبد إلى الله تعالى في أن يزفه الإيمان والطاعة ويحببه الكفر والمعصية ولو أن الكل
 يخلق الله تعالى لما صح ذلك إذ لا وجه لجمعه على سؤال الأقدار والتكليف لأنه حاصل أو التقدير
 والنتيجة لا عائد إلى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم قدرة العبد ومنها أن الأمة مجمعة
 على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الإيمان بنسبه ولا يتصور ذلك إلا إذا كان مخلقه
 واعطاه وإن كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدّماته من الأقدار والتكليف
 والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فبشيء آخر فان قيل لو انسخ بخلق الإيمان المدح لايستحق
 بخلاف الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شأنه استحقاق المدح والشكر بخلاف الحسنات وإيصال
 انعم الله تعالى بخلق القبيح وإرسال النعم لأنه المالك له لا مكره لا يبيع منه خلق القبيح فان
 قيل فمتدكم الإيمان بخلق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض المتأخرين
 أن من قال الإيمان بخلق كفرة فوجهه قلنا وجهه ما أشار إليه أبو العباس أنس بن ربيعة رحمه الله
 من أن الإيمان ليس كله من الله إلى العبد على ما هو الجبر وإن العبد إلى الله على ما هو القدر بل
 من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ورجعها إلى التكوين وهو غير مخلوق ومن القدرة
 المرفوعة والنفس والاعتداء والتعبد وهي مخلوقة وهذا الوجه أن يبغي من الكتب وبنت
 ما هو الصواب ثم لا يبغي ما في رجزه المذكورة من وجوه الضعف والأول التمسك بالكتاب والسنة
 واجتماع أهل الحق من الأمة لا يبغي إثباته في نفسه بمحض الإجماع ليرد أن الحقايق لا يمكن
 مثل حدوث العالم وقسم الصانع لا يثبت بالإجماع بل محقق أن إجماعهم عليه يدل
 أن أهم قاطعة في رتبة المعرفة على التفصيل (قال وما السمعيات فكثرة جداً) فان قيل التمسك
 بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام وفي
 المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول بأنه خالق لكل شيء حتى الشروع والقابض وأنه لا يبيع منه الشر
 والتدليس والكذب والظهار المعجزة على يد الكاذب وبمحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق
 وشيئ البوة ودلالة المعجزات قلنا إلى ما في نفسه تلك القرائح وإن كانت محكمة في نفسه
 الصادقات المحقة باضربوا على أن هذا الاحتجاج إنما هو على المفسرين بحجة الكتاب والسنة
 والتمسكين بهما في نفي كونه خالفاً للشروع والقابض وإفصال العباد فلو توقف حينئذ على ذلك
 كان دوراً (قال منها ما ورد في مرض التوحش) جعل الأمة السمعية هذا المطلوب نوعاً باعتبار
 خصوصيات تكرر للمعصية منها دور المعصية مثل الورد: فقط الخلق لكل شيء أو إعمال العبد خاصة
 أو بلفظ الجمل أو الفعل أو بغير ذلك في الورد: بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق
 كل شيء فاعبده وعبداً واستغنى فاعبده فلا يصح الجمل على أنه خالق لبعض الأشياء
 كإفصال نفسه لأن كل حيوان عندكم كذلك بل يعمل على العموم فيدخل فيه أعمال العباد
 ويخرج القديم بل ليل العقل والقطع بأن التكلم لا يدخل في عموم عمل الكرمات كل من دخل
 الدار فيكون بمنزلة الإنسان فلا يحل بطبيعة العام عند من يقول بكونه قطعاً وكذا قوله

الخلق وهو قوله تعالى
 كل شيء خلق على ما أكل شيء
 خلقه من شيء

أعمال لم يخلق الله شركاء خلقوا بخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خلق كل شيء وهو الواحد
 القهار تمسك بالمرم وبه الخا جمل الخلق في وضع المصدر كما هو الظاهر فقدره بخلق كل أحد
 مثل خلقه في الجلة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديراً
 تمسك بالصوم وإن قره وخلق كل شيء إزالة لما يتوهم من أن العبد وإن لم يكن نواشراً له
 في الملك على الإطلاق انتهت بمخاتون بعض الأشياء والالكان ذكره بعد في الشريك
 مستدركاً قطعاً وقوله تعالى لكل شيء خداه قدر أي خلقاً كل موجود يمكن من المركات
 يتقدر ويقصد أو على مقدار محذور مطابق للغرض والمصلحة ولا فائدة هذا المعنى كان
 المختار نصب **كل شيء** اذ لو رفع لتوهم أن خلقاً صفه وقدر غير والمعنى أن كل شيء
 خاقه فهو بقدر قدره ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الأشياء ما لم يخلقه
 فليس بقدر وبما اشرا اليه من **ككون** الشيء اسماً للوجود أو مقيداً به لا تدفع ما قبل انه
 لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير نصب أيضاً لا يخلق ما لا يتهيأ من المركات مع
 وقوع اسم الشيء عليه ويثبت لا ينفق فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقاً خبراً أو صفة
 على انه لو لم يثبت بالخلق فالخلق ظاهر لان الحر يقيد ان كل مخلوق مخلوق بخلاف الصفة
 (قال ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ٧) اما ان كانت ماصدرة على ما نعتاره سبويه
 لاستقامت من الخلق والاصحار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق علك وما اذا كانت موصولة على
 حذف الصغير أي وخلق ما تعملونه بقدرته تعالى العبدون ما تهتوتون توحيها لهم على عبادة
 ما عوا من الاستقام فلا كلمة ما عاة بما لم يعملوا منها من الاوضاع والمركات والمعاصي
 والطاعات وغير ذلك فان المراد بالفعل العباد المختلفين كونها بتحق البعد أو بتحق الزهوما
 يقع بكسب العبد ويستدل به مثل الصوم واهلولة الاكل والشرب والقيام والنعوذ ونحو ذلك مما
 يعنى الحاصل بالمصدر لا نفس الإيقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الا يرى ان مثل يتجهون
 اصوله ويفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه البكوة ما عدل عنها الوجه و
 اما في كون ماموصولة حتى صرح الامام با مثل ما تهتوتون وما با يكون في قوله تعالى فاداهي
 ما با يكون مجاز دفعا للاشراك اما احصرتهم بان الآية حجة عليكم لانكم حيث
 تأتونه والعت والعمل الى المحاطين بجهل بالمتنازع (قال ومنها قوله تعالى هو الله الخالق ٦)
 بات صرح فيها بلفظ الخالق الان في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا
 بما آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخلقية في الله اذا كان الخالق خبراً وهو ضمير
 ضميراً مبهما يفسره الله واما اذا كان الخلق صفة فذكر الامام انه لما قال الله علما
 بالاهلي الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يميز ان يكون الحكم عائداً اليه اذ المعنى
 هذا المعنى ليس الا هذا المعنى وزم ان يكون عائداً الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه
 لا يخفى على العارف بالاسباب الكلام وقوله تعالى واسموا قرلکم او اسموهم روايه انه عليهم
 بان الصدور الايعاز من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي واسوارف العقائد
 والخواطر بكونه خالقها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ما زعمه اعني الخلق وفي اسلوب
 الكلام اشارة الى ان كلام الزعم وثبوت المألوم واضح لا يفتي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية
 على في كون الجدة خالفاً لافضاله على طريق في المألوم اعني خلقه لافضاله يعني اللازم اعني علمه
 بتفاضلها لكن كون فوات الصدور من قبيل الافصال الاختيارية التي فيها التراجع محال
 بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الإطلاق بل على تقدير كون الخالق
 هو العاطف الحبيب فليأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينبغي
 تنافس سوى الله على الإطلاق بل بوصف كونه رازقاً لنا من السماء والارض ليس كذلك واجاب

٧ اعني المصدرة المستتية عن
 الاظهار بظاهره اعني للموصولة
 فلهذا لم يأت في الآية التي يكسبها الد
 من المركات والسكوت والادوات
 والميزات التي قوله تعالى وجعلوا
 الصالحات ويؤمنون السموات اذ
 فيما التزم في الايقاع بين

٢ واسموا قرلکم او اسموهم روايه
 عليهم بذات الله دعاء لا يعلم من خلق
 اعني فان شئوا الله والذين يتكلم
 من دون الله لا يخلفون صفياً اذا
 خلق الذين عبادوا

الامام بان ملائكة السماء السابعة في ازال الاطوار والاقنوع لتأبى التمكن من الانتفاع باواع
 النبات وانه رايها بالذوق السلطان فلا تافلو كانوا خافقين لافعالهم لو وجد خلق غير الله يرق
 من السماء وبه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلعون شيئا بدلول المسبح
 واللائكة فيهم من الاجابة الذين يدعونهم لكفار فيجب ان لا يخلعوا شيئا اصلا وقوله تعالى
 هذا خلق الله فاروق ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان
 للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاضواء والهيئات المحسوسة ان اراد بالارادة
 الابصار وان اراد بالاعلام فيجب الاتصال الظاهرة ولطامة لكن متى لوجهين على ان لا يكون
 الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الله الخالق والامر خلق لكم
 ما في الارض جمعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شي خلقه ثم هدى
 فان قيل على الوجه نحن نجعل البدن وجدنا لافصاله لاختلافه لان الخلق هو اليجاد صلى
 وجه التقدير العلوي من الخلال وعلى الوجه الذي قدره واليجاد المبدى بما عصى وجه
 الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق اليجادا على وجه التقدير اى اليجاد على قدر
 مخصوص وفعل المبدى بما يكون كذلك فلو كان هو موجد له لكان خالقا قال ومنها نحو قوله
 تعالى حكيم ربنا وحليم صليان ٨ فان جعل المتدلى الى متولين يكون معنى التصير اى تحصيل
 صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال اليجاد اذ انها يحيل الله ويخلق والمعلمة
 يحيلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومع الاطراف والقدرة ومنها الواجب والقدرة
 ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التأويلات عند المنصف قال ومنها على
 فقال لما ريد ٩ هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيئته وهى معلومة
 بالامان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى موجدها هو الله تعالى وحل الكلام
 على انه يفعل ما يريد فعله عدو من الظاهر قال ومنها كل من عذابه ٢ هذه آيات مختلفة
 الاساليب في افادة المطالب فافاضهم من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان
 تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل من عذابه ان اجتمع الحيات والبيات من الطاعات
 والمعامى وغيرها حتى لله وسببته لان نشأ الاحتياج اى الامكان او الحدوث مشترك بين
 يجب لا ينبغي ان ينحى على العاقل فاعلم لا يهيمون ذلك فعلى هذا يكون قوله تعالى
 ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واراد على سبيل الانتكار اى
 تكون هذه التفرقة او مجموعا على مجردة السببية دور اليجاد توفيقا بين الكلبيين ومن قوله
 وما بكم من نعمه فمن الله وقوله تعالى اتفقوا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الله
 وجعل الطاعة حاصلة من الله ويتكونه لكونها انما لا يوراد منه ومن قوله تعالى كتب في قرآن
 الايمان انه الذى ثبت الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو انصتوا وبكى انه يوجب
 الصلوات والبكاء ومن قوله تعالى هو الذى يسيركم في البر والبحر انه الموجد لوقوف الطير في الهواء
 اولهم الى الطير مضطرب في جرد السماء ما يمكنه من الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء
 مع انه فعل اختياري من الحيوان وانما هذا كثيرة جدا رب اشرح لي صدرى وما امرت
 الا بنى عتاده وبنات لا تغرقلونا بعد اذهد بنا وبنات لا تغدر به عدول عن الطاهر بلا ضرورة
 الساتى من ابطال ادلةهم القطعية قال ومنها ما تواتر ٢ الاحاديث الواردة في باب القضاء
 والقدر وكون الكائنات بقدر الله ومشيئته وان كانت اساسا الا انها متواترة المعنى كتجاعة
 على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وكلمها صحاح بنقل الثقة مثل البخاري ومسلم وغيرهما
 وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فيها ما روى ابو هريرة رضى الله تعالى عنه

الخلق يتبع الملوحة واحدا

تت

عن ابي اسحق عليه السلام
 ان الله تعالى يقول
 ما اريد ان يكون
 من عبادي
 ما اريد ان يكون
 من عبادي
 ما اريد ان يكون
 من عبادي

عن ابي اسحق عليه السلام
 ان الله تعالى يقول
 ما اريد ان يكون
 من عبادي
 ما اريد ان يكون
 من عبادي

٢ واما المحسنة فمهم من ادعي
الضرورة لان كل احد يفرق بين
درجتيه مفعولة وصودرة وبوجه
آصوفاته بحسب دواعيه ومقصوده
ويحكم بحسب مدح من احسن ولم
من اساء وصحة ظلالتي الصحيح
دون المقعد وصحة تحريك الدردون
الجليل كاشف في ان الطالب المجهي
عنه امانيه اذ يتعجب منه ان هو
نقل فاعله كل ذلك بلا مؤثر فاعلى
والجواب انما لا فتيدي في من
الانالي ما مر سبق فقدره واراد
واضح بحسب قدره وامته والفساخ
كونه يملكه وادعاه وقدره فانه فيه
اكثر التعلق بالماوراء كونه ضروري ياتيه
الوثاقه فصدوره عن محو نية
الزاد قد يكون الا فتيدي وليسا
على اصابعه ليلا يتبين لهم ضرورة الى
الحق فحيث فوصب الى ان لا تقف
توجيه القادر احد طريق بعض
والتردد على الايدي واجب او فتيدي جسد
استقلال العبد بالاعمالية يعلل الاثر الى
بالطية حيث لا يفي الاثر مع المكنى
الذي يخلق الله سبحانه من العبد والى
كما اننا نأخذ النفس النفس كالعبد
فيل المراء بالوجه وبانفس
انه انتمل الشئ من الجوانب التي
كتره الى بار الحية وقدره الكفار
انما انما ان لمع غفوس الايدي
حار العمل حيث لا يتبين من
التردد فذلك من
حظا

انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اخبرني آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت اهل
واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطلة لك بكلامه وخطا لك ان تدعيه تلومني
على امر قدر الله تعالى قبل ان يخرجني باربعين سنة فصح آدم موسى ونهها ما روي على رضى الله
تعالى ع. قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن بله يشهد
ان لا اله الا الله واتى رسول الله بمعنى الحق يؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالله ربه وشهره
ونبها ما روي ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال روى الله صلى الله تعالى عليه وسلم كل شئ يقدر
حتى العجز والكسب ومنها ما روي حذيفة قال قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى
يصنع كل صانع وصنعه ونهها قوله عليه السلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع
الرحمن ان شاء ارضيه اقامه وارشا ان يزيته ان اغزه وعن جابر رضى الله تعالى عنه كان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم كثيرا ما يقول يا غلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل يا رسول الله انما غلب
عليها وقد آتيناك وبما حدث به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقبلها هكذا
واشار الى الساية والوسطى يحركهما الاحاديث الصحيح في هذا الباب كثيرة (قال والاعمالية) (٢)
اقائلون بان اصل المبدأ واقعة بخلافهم ويجهلهم استخلا لا افترقوا فرفعتين فاول الحسين
الصبرى وتابعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركز في عقول العقلاء المتصفين الخالين
عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبه والاستدلال فانه ربما يكون
الحكم ضروريا والحكم بضرورته استدلالا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة
بين حركة الاختيارية كالشي على الارض والصدور الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش
والسقوط من السطح وما ذاك الا بالاولى بفسده وإيجاده بخلاف الثانية اشان ان كل احد
يلم بالضرورة ان تصرفاته وقعة بحسب قصده ودواعيه كالاقدم على الاكل والشرب عند
تنداد الجوع والاحجام عنها اذا علم ان في الطعام والماء سما ولامنى لوجود الفعل بالاختيار
الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من
حسن اليه وزم من اساء ولولاه يعلم بالضرورة كونه المحدث تلك الافعال لاحكامه بذكر كالا يحكم
من المدح والذم على ما ليس من اعماله ولهذا انما يصح الساقى يذم الراى لا الاجرة الرابع
يلم بالضرورة صحة طلب القسام او المسمى من الصحيح انية لا من الزن والمقد بناء على صحة
بماس الاول دون الثاني وانما كان الفرع ضروريا لاصل بطريق الاول الخامس انه يعلم
برأيه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل والامنى لهذا سوى الم بقدرته على تحريكها
هذا قصد الجمل طر الجداول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة
لمب ما يحدثه الما. ور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفل منه وانه ينهى عن تحريكه
فعل التي يبعدها التهي وكذا التني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد
احداثه الجوانب ان هذه الوجوه لاتعد سوى ارض الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق
بفسده وراذله وقع بحسب قصده ودواعيه وهي السمة بالاعمال الاختيارية وكونها مفعولة
للمد واقعة بكسه وعلى حسب قصده واختياره وصد صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة
فه تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والتهى والتعجب ونحو ذلك ولا يبعد
كونها مخلوقة للمد على ما هو المتدح فضلا ان تفر. العلم اضروى بذلك والصح من ابي الحسين
وهو غايه المذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوفاة حيث نسب جميع ما ساء
من الاعمال الى السفطة وانتكار الضرورة اما السنية والجبرية فظاهر واما القدرية فلانهم
جعلوا الحكم بكون العبد مفعولا لافساده نظريا لا ضروريا وذكر الامم في نهاية العقول

على ما خلفه كان أشد ضرراً على العبد من الشيطان وأحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة
والترتيب ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسل لرسول وبنته الانبياء وزال الكتب
من السماء اذ لا يظهر للترغب والترهب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل
ونحو ذلك فائدة الا اذا كان اقتدره العبد وارادته تأثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله
ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها
المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والابحان وكالا سامة
الى الفقر والاحسان وكفضل النبي صلى الله عليه وسلم الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات
وفعل الملبس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرود والشهوات وكالتكلم بالنسيبات
والمعصيات المنزلة عليها التواضع والاستجابة والكلم بالهذيان والنفس والهوى التي لا تورث
الا اثم والعقاب لان الكل يتخلق الله من غير تأثير لصدومته ابطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من
اعضاء العبد بقدرة وارادته والتي تظهر منه بشدة الغير وارادته كما اذا حرك يده بغيره ولا يحل
احد يفرق بينهما بما اضطررنا الى الجواب عن الكل انه انما يرد على المجردة التافهة لقدره العبد واختياره
لا على من يعمل فعله متعلقاً بقدرة وارادته واقماً بكسبه وعقب عزمه وان كان يتخلق
الله تعالى عز وجل ولا على من يعمل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجع هو بعض
خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعزلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على
وجوب الفعل واستناعه لوجود المرح او عده وتعلق علم الله بوقوعه اولا وقوه ومنها ما يندفع
بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المصلحة دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والفهم وسائر الغرايز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله ونصراً فافها هو حقه لم يتوجه
سؤال لمسته كما لا يقال لم خاف الا حراق عقوب من النار وان التكليف والجنة والتعذيب
والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلفه الله تعالى وان عدم
فترق الفاعلين في المخلوق لله تعالى لا يتناقض افتقارها بوجوه اخر الشان ان كثيراً من افعال
اد فية كالظلم والشرك والفحش والقول بالفساد والولد ونحو ذلك والقيح لا يخلفه الحكيم
تفهمه وعلمه به انه من خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقيح الفاعلين بان خلق القبيح ربما يكون
حجة فلا يقيح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح لا موجد ومحدثه
فان العالم من انصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب
باستناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجوداً وعدماً وكل ما هو كذلك لا يكون يتخلق
بانه اما الصغرى فلا قطع بان من اشتد وجوه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صاف
شرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة
كبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد بل هو
ذ يوجبه عند ارادته او يوجبه عند كراميته وذلك ان تعلق القياس هكذا لو كان فعل العبد
بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوباً وامتناعاً لكن اللازم بلطلس وهكذا لو كان
فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم - حق والجواب ان ما ذكر في بيان
الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع والاقوع في بعض الاعمال ورب فعل يتبع
ارادة الغير كالخدم والميد فيتضمن الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون
تبعاً لارادة الله تعالى وقد افترضنا ارادة العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان
موجداً لافعال العباد لكان فاعلاً لها لان معناها واحد ولو كان فاعلاً لكان متصفاً بها لانه
لا معنى للكفر والظلم مثلاً إلا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس

ولا إشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والمصاة وأنه
لأمانع من الإيمان والطاعة والحق إلى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس أن يؤمنوا
تؤمنوا بكفركم أنهم لم يؤمنوا من التذكرة معرضين أن تلبسون الحق
بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وآشئ ذلك وعلى مذهب الجبر ملهم أن يجادلوا ويقولوا لك خلقت
فينا الكفر وعلمنا وأردته وأخيت به وخلقت قدرة وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع
من الإيمان فيكون القرآن حجة للكفار وقد أزل يكون حجة عليه وإلى هذا أشار الصحابي بن عباس
وكان غاليا في الرفض والاعتزال صاحب في ربيعة أبي هاشم الجاني ورفع قدره واهله ذكر
حيث قال كيف بأمر الإيمان ولم يرد وينهى عن الكفر وأرادته ويعاقب على الباطل ويغدره
وكيف يصرف عن الإيمان ثم يقول أتى يصرفون ويخلق فهم الأفك ثم يقول أتى يؤفكون
وأنشأ بهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وتخلق فهم ليس الحق بباطل ثم قال لم تلبسون الحق
بالباطل وصدمه عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الإيمان ثم يقول
وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشدة ثم قال فإن تبعهم واضلهم عن الدين حتى أضرخوا
ثم قال فإلههم عن لتذكرة معرضين والجواب أن المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة
وهذه موانع عقلية حيث على علماء القدرة الخامس الآيات الدالة على أن فعل العبد مشيئة
كقوله تعالى من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر أعملوا ما تشاءون لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر
في شاء ذكره في شاء اتخذ إليه سبيلا والجواب أن التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئة
بمشيئة الله تعالى وما نشأ أن الإيمان يشاء الله وفي تعداد هذه الأنواع وأفرادها أطالها وقد
فصلها الإمام في كنه سبب المطالب العالية وأورد أيضا أحاديث كثيرة توافق أنواع الآيات
وتقتصر في الجواب على أن الأدلة السمعية معارضة فالتحويل على العقليات وعدمته في ذلك
أبلى الداعي الموجب ودليل العلم الأزل ولما نقل عن بعض أذكياء المعتزلة أنه قال يقول هما
دون الاعتزال والافتقار المستلزاما وأما دليل الإرادة وقاوده المواقف في عدادها فلا معمول
عندهم لغيرهم قوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك حلوا كبيرا ولهذا الزم المحسوس عروب
حين قال لم لا تأمل فقال لأن الله تعالى لم يرد أصلا فيقال إن الله يريد أسلاك لكل السبلين
لك فقال المحسوس فانا نكون مع الشريك أ (عاقبة) يشترى ما ذكره الإمام الرازي
قال هذه المسئلة عجيبة فإن الناس كانوا مختلفين فيها بالاسباب أن ما يمكن الرجوع إليها
رضة تدافعة فعول الجبرية على أنه لا بد من ترجيح الفعل على القدر من مرجح ليس
... ومفعول القدرة على أن لا بد من كفاها هو فيه لما حسن المدح والذم والأمر
سي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تفصيل أحوال
فحال غير معلومة للعبد واعتماد القدرة على أن أفعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم
وهم متعارضان من الآثار المطابقة أن القدرة على الإيجاد صفة لا تليق بالعبد الذي هو منبع
القصص وأما حصوله لا تكون سفيها وعبا فلا تليق بالتعالق من نقصان وأما الدلائل السمعية
فأقرآن تملو بمسايوهم بالأمرين وكذا الآثار أن أمه من الأمر لا تكن خالية من الفرقين وكذا الأوضاع
والحكايات تدافعة من الجانبين حتى قيل إن وضع الأمر على الجبر ووضع الشريعة على
القدر الآلات مذهبنا أقوى أسباب القدس في قولنا لا ترجح لممكن الأمر جمع بوجوب انسداد
ببب آيات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض أئمة الدين أنه لا جبر ولا تفويض ولكن
أمر بين أمرين وذلك لأن معنى المباني القريبة لفصل العباد على قدرته واختياره

ع (قائمه) استقام الترتيب بالمرجع

معنى العلم بتفاصيل الأفعال ليسود

إلى الجبر ومن المنع والقدح والإس

والنهي دون الاعتزال تابعة لفصل

منع نقصان بيقين الجبر وكثرة القوة

والحيث والفتح في الأفعال بالقدرة

والآيات والآثار شكاية في الجانبين

فالقول أنه لا جبر ولا تفويض ونحن

أسمون أن المبدأ القرينة على الترتيب

والجبرية

عصا

اضطرابا في المظهر في صورة

الاعتناء

مقن

والله الذي البعده على عجزه واضطرار قائل الانسان ضطر في صورة مختار كالمق في يد الكاتب
 والمؤيد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط لو تدلم تستنى فقال سل من يد قني
 (قالوا فاصلاه بقضاه الله تعالى ٦) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاه الله تعالى
 وقدره وهذا يتناول الله ل الباد وامره فلا سر عند اهل الحق لاثنتين اهل الحق لهما
 نفسها اولتا في القدرة والسابعة الوجبت لهما حتى القضاء والقدر الحق والتقدير
 كما في قوله تعالى قضا من سح سموات وقوله تعالى وقدر فيها قواها فلا يستقيم هذا عند
 القدرية وقد يكون القضاء والتقدير بمعنى الايجاب والازام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان تصعدوا
 الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والتقدير دون البولي
 وقد يراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفعلن
 في الارض الا بدوقه تعالى الامر انه قد بناها من التاويل اي احلها بلك وكتبناه في الوح
 فلي هذا جميع الافعال بالقضاء والتقدير وقالت الخلافة لما كانت جميع صور الموجودات
 الكلية والجبرية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بلباع الاول الواجب لها وكان
 ايجاد ما يتلقى منها بلادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع مبتعا اذ هي غير متأينة لتقبل
 صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجلود الالهى مقصبا لتقبل المادة بلباع تلك الصور
 فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر لطيف حكيم زما يخرج فيه
 تلك الامور من القوة الى الفعل فالتقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
 مجتمعمة ومجمعة على سبيل الابداع والتدبر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد
 واحدا كما قلنا من مس قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخل
 الشر في القضاء الالهى على سبيل النفع فان الموجود اما خير محض كما لقول والاملاك
 اذ الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان اكثر فالحكمة اكثره وما امتنع عقلا ايجاد ما
 في هذا العالم معرا عن الشرور بالكلية فان المظهر انحصر للبلاد فيجرب بعض الدور بالضرورة
 وجب في الحكمة لاجد لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كبير فدخل الشر في القضاء
 وان كان مكر وهاجر من شيء (قال ثم لا خلاف في ذم القدرية ٨) قدور في جميع الاحاديث
 لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم الله ثلوث بنى كون الخير والشر كله بتقدير
 الله تعالى وسببه سموي بذلك بالنعمة في فقيه وكثر مدافعهم اياه وقيل لاثباتهم البصيرة
 الايجاد وليس بشيء لان المانع حيزا القدرية بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم الله
 بان الخير والشر كله من الله وبتقديره وسببه لان الشايع نسبة الشخص الى ما يشي ويقرر
 كالجبرية والحفية والشافية لاني ما يشي ورد بانها صم عن التي صلى الله تعالى وسلم قوا
 القدرية بحسب هذه الامة وقوله اذا قامت القية تدين خلقا اهل الجمع اين حصل الله فيقوم القدرية
 ولا خلاف في ان المحسوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان وسببه يرد انوا هم من
 وان تعالى لا يعرض الامور كلها الى الله ويمترض بعضها الى نفسه يكون هو المحسوس
 لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والتدبر اولى باسمه الذي
 من يضيفه اليه قال قيل روى عن النبي صلى الله تعالى وسلم انه قال رجل قدم عليه من فارس
 اخبرني بمجب شئ رايت فقال رايت اقواما يتكلمون لمهاتهم ويتهم واخوانهم فاذا قيل
 لهم لم تفعلوا ذلك قالوا قضا الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون في احرامتي اقوام
 يقولون مثل مسألتهم اولئك مجوس امي وروى الاصمعي ان نبينا ان شيعنا قام الى صلى ابن
 الى طاب بعدنا هراغه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان قضاء الله وقدره

٦ وقدور
 او بوجه الرضا
 القضاة دون المعنى وسند
 المعنى لا يصلح الا بوجه
 والكلمة لا يبنى للارزام في الواجب
 خالفه وقالت الخلافة القضاء
 الكائنات في العالم العقلي
 القدرية هو صافي موادها
 القدرية مفصلة ودخل الشر
 في حيز القدرية

٨ حتى قال امي صلى الله عليه وسلم
 لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا
 وصيرا فانك لا تدري الخير في نفسه
 فيقولون من ان الشئ له اولى
 بالاعتناء اليه موافقه له صلى
 الله عليه وسلم القدرية بحسب
 هذه الامة وقرى صلى
 الله تعالى عليه وسلم اذا قامت القية تدين
 خلقا اين حصل الله فيقوم
 القدرية من يضيف القدر الى نفسه
 من يضيفه اليه قال قيل روى عن النبي صلى الله تعالى وسلم انه قال رجل قدم عليه من فارس
 اخبرني بمجب شئ رايت فقال رايت اقواما يتكلمون لمهاتهم ويتهم واخوانهم فاذا قيل
 لهم لم تفعلوا ذلك قالوا قضا الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون في احرامتي اقوام
 يقولون مثل مسألتهم اولئك مجوس امي وروى الاصمعي ان نبينا ان شيعنا قام الى صلى ابن
 الى طاب بعدنا هراغه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان قضاء الله وقدره

فقال والذي قلني الحية ويرأ السعة ما وطشاموطا ولا بطنا وادما ولا علواتلعة الاشياء وقد رفقنا
 الشئ عند الله احسب عاني ما ارى لمن الاجر شيئا فقال له مع ايها الشئ عظيم الله اجركم
 في مسيركم وانتم سائر ونفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شئ من حالكم مكرهين
 ولا اليها معطرين فقال الشئ كيف والقضاء والقدر ساقا فقال ويحك اهلك ظننت
 قضاء لازما وقد را حتمنا لو كان كذلك لطل الثواب والعقاب والوعود والوعيد والامر والنهي
 ولم تأت لائمة من الله للثب ولا محبة لمحسن ولم يكن المحسن اني بالذم من المعنى ولا المعنى
 اول بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجوهر السباطين وشهود الزور واهل العمى
 عن الصواب وهم قدر بهذه الامة ويجوسها ان الله امر تخيرا ونهي تخيرا وكلف بسيما
 لم بعض مغلوبا لم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض
 وما بينهما باطلا فلك طي الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشئ وما القضاء
 والقدر للذات ما امرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك
 الاتسديدوا الاية وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قد بدؤوا يحصلون ذنوبهم
 على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجئنا عليها بنا والله امرنا بها قلنا
 ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل لعبد اذا كان قضاء الله تعالى وقدره وخلفه وارا ذم
 يجوز لعدم الاقدام عليه ويطلق اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم
 عليه قول الجوس لم يظن ان هذا قول المعتزلة ام الجعية ولكن من لم يجعل الله له نورا خاله
 من نور ومن فاحشهم انهم يرون حونا باطلهم بنسبه الى مثل امير المؤمنين علي واولاده
 رضي الله عنهم وقد صرح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس مناسن لم يؤمن
 بالتدريج وشره وله حين اراد حرب الشام قال لا شربت نبي ودهوت قبرا وقدم لوائي لا توخر
 حذرا لن يدفع الحذا را مقدرا له قال اني املك الحبر والشر والطاعة والمصيبة فملكها
 مع الله واتمكتها بدين الله فان قلت لا كلها مع الله فقد ادعت انك شريك الله وان قلت املكها بدين
 الله فقد ادعت انك انت الله فاب القائل على يده وان جعفر الصادق قال لقضى اقرأ الفاتحة
 اقلنا ان قوله انك دعب واباك نستعين قال له جعفر على ما ناستعين بالله وعليك ان الفعل
 وجع ما يتعلق بالافعال والتمسك بالافعال قد حصلت وتمت فاطلع
 والحمد لله رب العالمين (قال فرع ٣) ذهب المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد وجب
 معه لاخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التولد وفرعوا عليه فرما مثل
 بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة ينتج ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المستمرة من غير
 السبب ومثل اختلافهم في ان التولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق
 وفي ان الموت هل هو متولد من الحي هل يكون فعل البدائي غير ذلك ولما ثبت اسناد
 ان الله ابتداء بطل التولد من اصله والمعتزلة تمسكوا في كون التولد فضلا لا بعد
 سواء تولد من فعله المباشر او فعله الاول كحركة الحركة بالا كتمثيل ما ذكره في سبعة
 خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي
 بل استصان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والاصابة وانشاء الكلام والدفع
 والجذب والقتل والحرب اطهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشر لانها لا تظهر
 ظهور المتولدات وكما الوقوع بحسب الدواعي اطهر فيها لان كثر الدواعي انما يكون الى المتولدات
 والجواب مثل ما مر وهذا الطلم من المعتزلة الى انه لا فصل لعبد الاما يو جد في فعل قدره
 وبالساق بطبع المحل وقال عمر لا فصل لعبد الا ارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل

١٠ فرح لما ثبت استناد الكل الى الله
 بطريقه اعني المعتزلة من التولد
 عندنا مستقر في الحديث كما بينا
 في خلق السموات والارض في انما
 له لا ما هو مدني المحل قد تامل
 مع الله انما هو الذي لمع المحل
 لا نه قد لا يوافق الاعمالية قد
 لا يعبرن لا ايدعيه لا في العلم
 المثل ورد انه لو كان فعل
 البدل لزم اعتبار التولد امر
 الترجيم لا يجرى في حركة جسم
 يحذفه قادر مدونه اخر
 قد يخرج عن استقالاتهم
 القويين في تلك الحركة

وقيل لا فضل لأجد التفكير فالنوال كالتواد فليسالم يقع الإيهام دواعيه كالماء شر واللازم
يلطل لا كثيرا من أرباب الصاعات يتفحصون أعمالهم لعدم موافقة ما دواعيهم وأعراضهم
وأيضا لو كان فعلا أصح منا أن لا تفعله بعد وجود السبب لأن شأن القادر صحة أن يفعل
وأن لا يفعل واللازم طهر البطلان كافي السهم المرسل من القوس والجواب أن عدم الموافقة
لأفرض لما عثر على الخطأ في تهيئة الأسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل للمنع مثل أحداث
السبب التام لبناني كونه فعل الفاعل فان موافقة القرض وتمكن لقادر من الترك والعمل بما يكونان
عند وجود الأسباب واستقاء الموانع واحتيج سبحانه بوجوه الأول أن الجسم المترقي طريقه يبنى
فأدبرن إذا جديبه أحد هما دفعه الآخر ما فكره أما دفع مجموع أفدرتين فلينزع اجتماع
لعتين المستقلين على معلول واحد أو بأحدهما فليمر لرحم بلا مرجح أو لا بهما وهو المطلوب
وفيده نظر المخلص أن يمنع استقلال كل من القوتين بأحداث الحركة على الوجه الذي وقع
باجتماعهما غاية الأمر أنها تستقل بأحداث حركة ذلك الجسم في الجملة اشأنه أنه لو كان
مقدورا للبدل الجاز وقوعه بلا توسط السبب كافي حتى اليساري تعالى الثالث أن السبب مندهم
موجب السبب عند عدم المنع ولزم أن يكون الزم مستقلا باليحيى التولد من غير
تأثير للقدرة فيه الرابع أنه لو كان بقدرة المبدئ أن لا يوجد صدق قدره البد واللازم باطل
فما أدرى الإنسان سهما ومات قبل أراضاب السهم حيا فبحرجه وأضحي إلى زهور
روحه بعد شهور وأعوام فهذه السرايات والآلام حدثت بعد ماضار الزمي عظاما رحيما
واعترض بأنه يجوز أن يشترط في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبل معنى كون التولد
بقدرة العبد أثرها في السبب الموجب له وإعان مذهب أصحابنا أن ما يقع مما يشاء لخل
القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها أصلا وإنها لا تتعلق بالعباس يقوم بحلها وأن كان يخاف الله
ثم انظر في الوجوه الأربعة نه على تقدير تمامها قبل تبديد ذلك أمر يقتصر بهضها على مجردني مذهب
المخلص (قال البحث الثاني) مذهب أهل الحق أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كاش غير متعلقة
بعباس يكائن على ما شئهم من السافر دورى مر فوطا التي عليه السلام إن شاء الله كان وما لم يأ
لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بأن يقال له يريد الكفر والظلم والفسق كافي الخلق يقال
أنه خالق لكل ولا يقال خالق الصادقات والفرقة والحل في روحا لفت المعتزلة في الشرور
والقبائح فرعوا أنه يريد من لكافر الإيمان وأن لم يقع لا الكفر وأن وقع وكذا يريد من الطاعة
الطاعة لا الفسق حتى أن أكثر ما يقع من أعباد خلاف مراده وأنظماهر أنه لا يصير على
رئيس قرينة من عبادته حتى أنه دخل القاضي عبد الجار أدارا للأصحاب أن صاد
الاستاذ أبي إسحق الأسفرائني فقال سبحانه من نزهة عن العشاء فقال الاستاذ على
سبحان من لا يجري في ملكه الامايشاء والفصى عن ذلك بل أراد من لسبب الإيمان والطبايح
يرغبهم واختيارهم فلا يصح ولا نقصة ولا ملوية له في عدم وقوع ذلك كالمثل إذا ارد دخول
القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا بل يدخلوا بسبب شيء لأنه لا يقع هذا المراد وقع
مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا قصوة وعنونة لتعالي إرادته للكائنات أنه خالق لها
بقدرته من غير إكراه فيكون مرادها ضرورة أن الإرادة هي الصفة المرجحة لأحططر في الفعل
والترك وعلى عدم إرادته لمالسب يكائن أنه علم عدم وقوعه فلم استحالته لاستحالة انقلاب
علمه جهولا والعالم باستحالة الشيء لا يريد البتة واعترض بأن خلاف المعلوم مقدوره
في نفسه والمقدور إذا كان متعلقا بالمصلحة يجوز أن يكون مرادا وأن علمه لا يتبع البتة وبأن
من أخبره النبي الصادق بأن فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطصاع أنه لا يريد قتله بل حيوة

في عموم ارادته الخلق أن كل كان
مراده وليس للماجع عليه السلف
من أن ما شاء الله كان وما لم يشأ
ولأنه خالق الكل
وقوع ملكه
صفحة الترجمة والتحسين
لا بد من النظر إلى قدرته و
وسيلة الداعية إلى المستقيم و
بالعلم لا رادة المفسوس الشاهد
بما أن أكثر من أن تحصى والمعتزلة
لا يقطع إرادته من القبح
بل هو أصلا مستقلة عند أوصا
فمن لا يجري في ملكه خلاف
من تسلك أن إرادة الشريعة
كتاب على ما يريد علمه و
لا يرد لا مواد وهي ما يريد وصفه
وإن رادة فتستلزم الأمر الرضا
والعلم كما قصد ولا تسد على سبيل
فمن وما الله يريد لعل العباد
فمن الأمر العشار لا يريد لعادة
الكفر والله لا يبيد (١١) وفي الفناء
دوما والوحي الذين قالوا الرضاء الله
من
ما اشتراكه لا آياؤنا فليصدم
الاستاذ ولعل قال الله تعالى
كذلك الذي ينسب قبحه حتى وأمرنا
فيعلم كذا ومن أمثاله لا يشاء
لكنكم أجمعين وقد تسلك لخواص
وما خلقت البن ١١
الذين و قوله تعالى لا تدرك
كذلك عند ربك كره وادركوا
بعدم العلم من العنى لا رسم -
بالإيمان لا تدركها أولئك أو لا تدرك
والثاني في العلم كونه لا تدركه
ما وقع من العلم كونه لا تدركه
بجاري العبادات

والجواب ان هذا ممن لا ارادة فانها الصفة التي شأنها التخصيص والتزجيم واما الآيات
والاحاديث في هذا السبب فانهم من ان تحقوا واكثر من ان تحصى ولو اننا تركنا اليهم الملائكة وكلهم
الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قتيلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فن رد الله ان يهد به بشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حراقل لا يفتكم نصي ان اردت
ان تصح ان كان الله يريد ان يؤيكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله لهدىكم اجمعين
اولئك الذين يرد الله ان يطره قلبهم بما يريد الله ليعذبهم بها في الجحيم والذين اتوا عن الله وهم
كافرون لك لا هدى من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم وله تفرقة فيها تأويلات فاسدة وتفسات باردة يتبع منها ما ظروفت
الهم فيها يجمعون وبوجهها يخفون ولله در الخ في هذه المسئلة بكاد ما منهم يميزون
ويجري على النهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العبد القصوى لهم في الجواب عن اكثر
الآيات حل المسئلة على مشيئة التفسير والاجلاء وحين سئلوا عن معناه بما يحيدوا فقال الخلاف
معناه خلق الايمان والهتاف فيهم بلا اختيار منهم وبيان المؤمن حين يكون هو الله
لا العبد على ما زعم في الزنا حين قلنا بل الخالق هو الله تبارك وتعالى وعز وجل مع
قدرتنا واختيارنا وكسنا وكيف بدون ذلك فقال الجواب معناه خلق العلم الضروري بصفة
الايمان واقامة الدلائل المبينة لذلك العلم الضروري وورد بان هذا لا يكون ايمانا
والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون بالله
فقال بان ابوها ثم معناه ان خلق لهم العلم انهم لو لم يؤمنوا المذبذبة اعداها شيئا وهذا ايضا
فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يقولون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى
ولو شأنا لانسكل نفس هداها ولكن حق القول في تبيان جهنم من الجنة والناس اجمعين
يشهد بصادقنا وبلائهم لدلائله على انه اعلم بهد الكل لسق الحكم بل جهنم ولا حفا
في ان الايمان والهداية بطريق الخبر لا يفرجه عن استحقاق جهنم سجا عند المعترضة وتمايل
تصل هذا المقام وتزيف تأويلاتهم في المطولات وسكت التأويلات والمترلة تمسكو في
عوامرهم واولا ان ارادة التبع فبيحة والله من مع القسايع ورد بان لا يفتح منه عا
انه يخفى علينا وجه حسنة الثاني ان الضباب على ما اراده طرورد بالمع فانه تصرف في ملكه
ان الامر بما لا يرد والهوى عما يرد سفيه ورد المتم اذ ما لا يكون عرض الامر الاثبات
كلا سيد اذا امر العبد امضا لله هل يطيعه ام لا فانه لا يرد شيئا من الطاعة والعصيان
راعي من يمانية لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكما ذكره على الامر بهما ماله وكذا الهوى
ما مورا السلطان ياد الى المأور بمعللا به مراد السلطان قلنا لا يطاع اذا ظهر اماره
انما يطاع مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان
تخصها بمحصل مراد المطاع لدورته معه وجودا وعدما ورد بالمع على موافقة
ما تدور معه علت الارادة اولم تسلم الحاسم لو كان مراد لكل قضاء فوجب
به والملائمة وبطلان اللازم ايجاع وديانة مقتضى لا قضاء ووجوب الرضا انما هو
باعتضاء دون مقتضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو مقتضى من الحق
والايات والمصائب والارباب لا الصفة الدائمة لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم وتقدير
وقد يجاب بان الرضا للكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الجبنة كفر وفيه
نظر السادس ان الآيات الساهدة بنى ارادة القسايع والتميز بين ولد على من يقول بذلك قوله
تعالى وما الله يريد ظلما لئلا يرد ظلما العالمين ان الله لا آمر بالعصاة ولا يرضى لمعاد
الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقنا الجن والاناس الا ليعبدوني فيقول الذين اشر كوا لو شاء الله
ما اشرعنا ولا يؤننا ولا حشرنا من شيء الآية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووجوبهم

على ادعائهم ان الكفر عبادة الله تعالى وكذبهم واليه في ذلك وما قبحهم عليه وحكم بانهم
 يذمون فيه الظن دون العلم وان كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظن لان ما به منه العباد
 تصرف منه في ملكه فالانسان نقي للظلم يعني لازمه اعني الارادة لان ما به من القادر المختار لا يكون
 الا امراد وليس فيهما انه لا يريد ظلم زيد على عرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلماً منه
 وامانتي الامر والرضا والمحبة فلا تراخ فيه لما في المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض
 وارادة الانسجام فهو يريد كفر النكاح ويخلفه ومع هذا يتغصن بهاء منه ويعاقبه عليه
 ولا يرشاه وامارد مقال المشركين فلفظ صدم بذلك الهرء والهرء بهد العذر في الاشرار
 كما اذا قال القدرى استهزاء بالنبي وقصد الى الزامه لو شاء الله رجوع الى مذهبكم وخلق في عقائدكم
 رجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فيجعل مقالهم تكذيباً لا كذباً
 ورتب عذاب الآباء على تكذيبهم لا كما زعم المستدل ولهذا صرح في احراز الآية بنى مثبة
 هدايتهم وانه لو شاء لفعل البتة ازالة لوهم الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت
 الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المحبة ورد بعد تسليم
 دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مراداً يمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا
 او الجنون فيخرج من مات على الكفر واولس طمس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض
 بل بيان استغناء عنهم واقتضاهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد
 ان يطعمون فكأنه قال وما خلقتهم ليعفوني بل لاضرهم بالعبادة اولى الى اما بالنسبة
 الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العصاة في شهادة القطرة على تذله وان تفرص واغرى
 كذا في الارادة لام الحزمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عباداً لى تكون الآية
 على عومها على انها يعارضها قوة تعالى ولقد ذرأ ما لجنهم كثيراً من الجن والانس وقوة تعالى
 انما على لهم ابرادوا انما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
 عدواً وحزناً انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل امرض فلا يحصل ذلك بل صند
 فيحصل كانه فعل الساعل لهذا الغرض الفساد تنبها على خطائه وكيف يتصور في علام
 العيوب ان يفعل فعلاً امريض بل قطاعاته لا يحصل البتة بل يحصل صنده والحب من المنة
 لا يفسدون ذلك سقها وجب التامس قوله تعالى كل ذاك كان سيئاً عند ربك مكروها جعل المنة
 مكروهه فلا يكون مرادة لان الارادة والكره صندان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى التهبات
 ليركونها مرادة بان المعنى انها مكروه عند الناس وفي بحارى المايات لاصد الله تعالى فيلزم
 واما جعل المكروه وجب زاعن المسهي فلو من الكلام اكون ذلك اشارة الى المهى (قال المبحث الثاني)
 في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال الناري تعالى مع انها لا تصنف بالحسن
 بالمعنى الذي يدكره اعني المأمورة والمهي عنه نظراً الى انها تخلقه ومن اثار فعله
 بتفسير الخصم تعلقات بافعال الباري اثناً وثباً وقد استهز ان الحسن والقبح عند شرعائهم
 المتعزلة عقلياً وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى
 الملازمة للعرض وعندها كالعدل والظلم بالجملة كل ما يستحق المدح والذم في نذر العقل وببحارى
 اعداوت فان ذلك يدرك بالاعتل ورد الشرع ام لا واما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى
 استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح والذم عاجلاً واشوب والعقاب اجلاً ومنى التعرض
 للنواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فمتن ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يصح
 بل الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فهو حسن وما ورد الله به فهو
 قبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة فذمه ولا يحسب جهته واعتباراته

المبحث الثالث في الحكم العقل المحسن

والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند

الله تعالى فلا خلاف في ان المعنى

الذي لا يخلو من النقص والامانة

فما هو الحكم والقبح عند الله تعالى

والقبح بمعنى استحقاق الذم والقبح بالقي

بالقبح والامر بالمعروف والنهي

عن المنكر ضرورة ان الحكم والقبح

لا ينفك عن كونهما من لوازم

حتى لو امر بمانهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم الفعل جهة حسنة او قبيحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة تحسن الصدق والتابع وفتح الكذب الضار او بالظن تحسن الكذب التابع وفتح الصدق الضار او بورود الشرع تحسن صوم يوم عرفة وفتح صوم يوم عرفة قال تعالى فرق بين المدينين في هذا القسم قلنا الامر والهي عندنا من موجبات الحسن والتبع بمعنى ان الفصل امر به فحس ونهى عنه ففتح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او فتح فنهى عنه فالامر والهي اذا وردا كذا من حسن وفتح مسابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهته ثم لكل من الفريقين تعريفات الحسن والتبع يتناول بعضها فعل الباري وفعل ضرب المكلف والمساح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التلخيص وفوائده شرح مختصر الأصول (قال العلامة) تحسن اسمها بانها جوهرية بل بعضها فعل الحسن والتبع ليس الذات الفعل والجهات واعتبارات فيه وبعضها على انها ليس لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او فتح عقلا زعم تعذيب ترك الواجب ومترك الحرام سواء ورد الشرع ام لا يراه على أصلهم في وجوب تعذيب من استخف اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما يكذب بين حتى نبعث رسولنا الشاق وكان الحسن والتبع بالفعل لما كان شي من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعتباركم وجه الآزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما يحسن ولا يفسد عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من تركه فذلك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بالاجتناب دأمر كان اتفاقا على انه يفضي بالي الترجيح بالمرجح وفيه انسداد باب نيات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من البد فيقول الكلام اليه وبذلك يسلسل وان لم يكن معه ان لا يجب الفصل بل مع الصدور واللاصودور عاد التعبد وزعم المحذور وان وجب بالفعل اضطراري والبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة ان شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الا بعد الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا يتا في الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنا في الحسن التكليف واجبه بله قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى المرجح لا يكون من البد ويجب معه وسيل استقلال البد ومثله لا يحسن ولا يفتح ولا يصح التكليف عندهم واما الاعتراض بخلاف في مقابلة الضرورة ومنفوض بفعل الساري فقد عرفت جوابه انما لو كان كذب لذاته لما تخاف منه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تبين الكذب من الهلاك فانه يجب قطعا فحسنا وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل حدا وطحا واعترض بان الكذب في الصورة اذ كورة باقى في قصه الا ان تركه انجاء التي يلزم ارتكاب اقل التبعين خلاصا عن ارتكاب الرجح فالواجب الحسن هو الانجاء وهذا اذا سلم عدم امكان التخصيص بالتريض والافق المعاري بعض مندوحة عن الكذب بان هذا الكذب لماتين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا مثل ومحصله الضرب حدا فامرهما طهر الرابع لو كان الحسن والتبع ذابين زعم اجتماع سابقين في اخبار من قال لا كذب عدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنة ولاستلزامه الكذب في القند فيه واما كاذب فيلزم لكذبه فيه ولاستلزامه ترك الكذب في القند حسنة وقد يقرر اجتماع المتنافيين في اخبار الندي كاذبا فانه لكذبه فيجب ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن اوله اما حسن فلا يكون التبع ذاتيا للكذب واما فتح فكيف تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو فتح ومعنى الاستلزام على انحصار الاخبار العدى في هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب واما كان يلزم اجتماع الحسن والتبع فيه ومعنى الكل على ان يلزم حسن

من الصبح قوله تعالى ما كانا مدينين
 حتى جعلت رسولا من العقل ورجع
 الاول لوجن الفعل اوتجه لذاته
 لما خفف حسنا وقبحا لا يقتضيه ذلك
 ظاهرا والضرر تاديبا وتغذيبا والادب
 او الصدق والصدق اذ امره بالصدق
 لو كانا لكانت لما استنبطنا كذا في قوله
 حتى قال كاذبين فلما لم يرد الذي
 انكلم به فاذن الله لئن العبد
 يتقبل لنفسه لاصح ومنه
 وكان من الله تعالى ما لا يفتقر
 العبد به واما الاستدلال ايضا
 ولو كانا مدينين وما غير ذلك كونه
 مقتضى الماحض والافق الفذين
 لزم من الصادق الذي يصدق
 المنع بالحق في يوم الوجود للمعدوم
 لا فضلا لخصه بالحق والصاح
 متبعين الله تعالى ما اذا انكف
 لا مال حسنا وبها انما ادر
 الامتناع بسبل التبع العادى
 شريعة الامامات وقصص الخصال
 والامام تعصيف من

وسلزم القبيح قبيح وان كل حسن ارفع ذاتي ويمكن تقرر بالشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب
 في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضوعها الاحبار من نفسها
 بعدم الصدق فيقلنا من فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي انكلم به الان ليس
 صادقا فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام ضد واسمي
 فبقول الكلام الذي انكلم به غدا ليس صادقا في اولاشي مما انكلم به غدا بصادق خارجية
 ثم يقتصر في النقد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام
 الغدسي والاسمي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مقلطة تعبر في حلها بقول المقلد وقول
 الاذكياء ولهذا سميتها مقلطة جذر الاسم ولقد تصفحت الاقوال في انظر بما يروى القائل
 وتاملت كثيرا في يظهر الاقل من القليل وهوان الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اي لثانية
 الالهيانية والسلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا قد يكون حكما اي محكما به محمولا على
 الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذلك كاذب ولا ينافضان الا اذا اعتبرنا حالين لحكم واحد
 او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبرنا احدهما حالا للحكم والاخر حكما لاخلاف
 المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي
 مناط المقلطة فاما اذا فرضناها كاذبة ام يلزم الاصدق تقيضا وهو قولنا هذا الكلام صادق
 فيقع الصدق حكما للشخصية لاحالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا
 والصدق حال للنسبة الالهيانية التي هي حكم التقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا
 حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحيد فقلل المجيب يمنع تناقض
 الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها
 لكن الصواب عندى في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس
 لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لم قيام العرض بالمرض وهو باطل باعتزاف الخصم وبما هو
 من الدليل وجه الزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه
 او قبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر
 واما الوجود فلان تقيضه لاحسن وهو سلب اذا لم يكن سلبا لاستلزام محلا لوجودا فلم يصدق
 على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد التقيضين سلبا كان الآخر
 وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع التقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فلم يرد
 المرض بالمرض واعترض بان التقيض قد يكونان معدمين كالامتناع واللامتناع وبان
 السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجوز ان
 فهو ما كذا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللا يمكن الصادق
 الواجب والمتنوع وبانه منقوض بان كان الفعل فله ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانما المنقوض
 الدليل بله يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي لزوم قيام المرض بالمرض لان الحسن
 الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ويشمل بالفعل لاصفه له وقد بينا ذلك في شرح الاصول
 السادس لو حسن الفعل ارفع لذاته او اصفاته وجهاته لم يكن الباري مختارا في الحكم والالزام
 باطل بالاجماع وجه الزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح
 لا يصح من الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار
 واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لاصراف الحكمة لكنه قادر عليه يمكن منه ولو سلم بالامتناع
 لاصراف الحكمة لا نفي الاختيار على ان الحكم عدمي قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان
 يقصد الالتزام او راد جملة متعلقا بالافعال السابع فيج الفاعل اوحسنه اذا كان صادقا عنه

أوداه اليه كأن ما قاعليه فيلزم قيام الموجود بالمعدم واعتراض بان الصادق والذاهبي في الضيق هو العلم بما صاف الفعل بالفتح او الحسن عند الحصول (قال في مسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان ٢) للتميز في كون الحسن والفتح عقليين وجوها لاول وهو عدم فهم القسوي ان حسن مثل العدل والاحسان وقع مثل الظلم واكثر انهما متعلقان عليه العقلاء حتى الذين لا يدبون بين ولا يتولون بشرع كابرهمه والدمرية وغيرهم بل رعاية الغيبة خير المليون حتى يستحبون دفع الحيوات وذلك مع اختلاف افراضهم وادانهم وموهم وبواضعاتهم فلو لانه ذاتي للفعل يعلم بالفعل لما كان كذلك والجواب منع الاتهام على الحسن والفتح ما المعنى المتنازع وهو كونه مطلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملازمة عرض الصلوة وطباعهم وعندها لا يتعلق المدح والذم في محاربي القول والادان ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بل انما الحسن مالم يسلفه مدخل في صحة في الذم والفتح بخلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم وسهولة في اثبات والذم في التشاهد فكذلك في الغائب قياسا فلا ينبغي ضعفه كيف وعيد المشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثاني ان من استوفى في تحصيل عرضه الصدق والكذب يجب لامر محاصلا ولا على استيفاء الشرائع على تحصيل الصدق وتوقيع الكذب فانه يؤثر الصدق طمسا وما ذلك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلية وكذلك انما من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمفترض وغرض ولومها وتدها والجواب ان اشارة الصدق لما تقرر في انفس من كونه الملائم لغرض الصلوة ومصلحة العالم والامتناء المفروض انما هو في تحصيل عرض ذلك الشخص واتفاق حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق بمدوح والذم مدفوع عند العقلاء وعلى مذهبه عند الله ايضا يحكم العقل ولو فرضا الامتناء من كل وجه فلا نسلم اشارة الصدق قطعا واما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيهم انه قطع عند وقوع المقذور المفروض وقد اوضحنا له في قوله شرح سول واما انشاء الهالك فلو قد الجسبة الجبرلة في الطيبة وكذا يتصور مثل تلك الحسابه فيجبره استحقاق ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحقاقه من نفسه في حق غيره في الانسلا ان اشارة الصدق والافاضة من لم يعلم استقرار الشرائع على حسمها انما هو ما عند الله على ما هو المسارع بل الامر آخر الثالث لو لم يثبت الحسن والفتح ابالاشرع اصلا لان لم يحسن ما امر به الشارع واخر من حسنه وكسب ما نهى عنه او قبحه يتوقف على ان الكذب فيجب لا يصدر عنه وان الامر بالفتح والهي عن الحسن ث لا ياتي به وذلك انما عقل والتقدير انه معزول لاحكامه واما بالشرع فيبدور والجواب الامر ولهي دليل الحسن والفتح لرب ما ذكرتم بل يحتمل الحسن عبارة عن كون متعلق الامر والمدح والفتح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين وما يجب ان قولنا لا يدرك الحسن والفتح ابالاشرع تجوز حيث يوهن كون الحسن والذم على الشارع موقوفا ادراكه عليه وابس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس وجود الشرع انشاء على فاعله وكذا في النهي فاذ وصفا فلا يلوجوب فلسنا تقدر للفعل الواجب مفعلا بها بنظر عابس بواجب واما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشارع الامر به ايجابا وكذا الخطر هذا وقد يلقى بحث الكلام استماع الشارع على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو ايقع من الله تعالى شي لم يزل يظهر المحررة على يد انكاذ وفيه انفساد بلب اثبات البوة والجواب ان الاكاذ العقل لا يتاني الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر الصلوات الخمس اما طاعون به يقع عند الله تعالى من العارف بداته وصفاتكم بشره به وبسبب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات

٢ وقع المدون بما لا يشك فيه عاقل وان لم يتدين قلنا لا يلحق المسارع الخبي من استوفى في عرضه والكذب وانقاد امر بقى حاصلا في كونه محققا ولا اخاذ وما نكاذ انما يحسنه عقلا بل كونه صليحا عاقل لغرض الصلوة والحق بوقفة المنة على من هذا القطع انما هو عند فرض التبادي ولا تساو ما به ملك الثالث لو كان دفع ما شئت اصطلاحا لا يشك في انما لا يدرى امره بالفتح قضية عن الحسن يتوفى الفيلانيه فيدره في انفسه في ان استوفى كذبا من شيوهه في ان لا يثبت السن والامر على نفسه ولا عدم صيد الامام ولم يقع منه الكذب والامر بالفرقة عند الكاذب لم تثبت الفرقة فلا يمكن ايقعه فيلزم عدم وقته كسائر المباديات الخامس من قوله بداته وصفاته وانما بداته ثم استوفى في نصب اليه ما لا يليق به من الزوجه والولد وما لا يليق به الحدوث من

٣ وانفقوا امر على الكذب من بداته الا ان انما قلنا انه في مرضهم في الغائب نعم لا علم من استقرار الشرائع على ذلك انما طاعت عليه فاذ قد كذب وجوب انما قلنا انما طاعت الله لا انما طاعت الله من بداته

٤ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٥ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٦ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٧ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٨ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٩ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

١٠ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

١١ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

١٢ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

١٣ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

١٤ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

١٥ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

١٦ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

١٧ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

١٨ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

١٩ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٢٠ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٢١ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٢٢ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٢٣ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٢٤ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٢٥ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٢٦ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٢٧ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٢٨ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٢٩ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٣٠ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٣١ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٣٢ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٣٣ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٣٤ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٣٥ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٣٦ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٣٧ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٣٨ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٣٩ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٤٠ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٤١ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٤٢ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٤٣ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٤٤ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٤٥ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٤٦ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٤٧ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٤٨ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٤٩ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٥٠ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٥١ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٥٢ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٥٣ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٥٤ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٥٥ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٥٦ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٥٧ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٥٨ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٥٩ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٦٠ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٦١ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٦٢ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٦٣ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٦٤ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٦٥ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٦٦ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٦٧ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٦٨ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٦٩ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٧٠ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٧١ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٧٢ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٧٣ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٧٤ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٧٥ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٧٦ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٧٧ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٧٨ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٧٩ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٨٠ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٨١ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٨٢ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٨٣ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٨٤ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٨٥ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٨٦ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٨٧ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٨٨ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٨٩ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٩٠ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٩١ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٩٢ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٩٣ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٩٤ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٩٥ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٩٦ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٩٧ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٩٨ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

٩٩ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

١٠٠ والامر على علمهم انهم قد فعلوا من الله

النقص وسعت الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع اولا
 يرد والجواب ان معنى القطع على استقرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات بمنسلة في الشاهد
 فصار فهمه مر كذا في العقول بحيث يتبين انه بمجرد حكم العقل لسادس لو لم يكن وجوب
 النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم الختام الانبياء وقد مر بمجمله ولقوة هاتين الشبهتين
 ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها بما يدرك بالمثل كما هو
 رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق التي وحرمة تكذيبه دفعا للتسلل
 وتكرمه لا لشرك بالله ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكالاته ووجوب
 ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب والحرمة
 على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالف لاعدال الصناد هو الله تعالى والعقل آلة
 لمعرفة بعض ذلك من غير احتياج لا لاول دليل بل بيجاد الله تعالى من غير كسب في البهمن ومع
 الكسب بالظن الصحيح في البعض (قال المصنف الرابع ٩) لا خلاف في ان الياسي لا يفضل فيها
 ولا يترك واجبا اما عندنا فلا لا يفتي منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
 ولما عند المعتزلة فلا نكل ما هو قبيح منه فهو يترك البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة
 وسيجيء ذكرهما اوجبا عليه فان قيل الكفر والظلم والمصامى كلها قبيح وقد خلقها
 الله تعالى فانساهم الا ان خلق القبح ليس بشيء فهو موجود القبيح لا فاعل لها فان قيل
 فلا يفضل الحسن ايضا لانه لا يحكم عليه امر ولا لا يحكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا
 قد ورد الشرع بانشاء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى
 ولما انما اتفقت في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فلا مراه يظهر فان قيل الذي
 ثبت من مذهبه انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس بمأمور الشارع به وحكم بان
 فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق
 تاركه الذم عند العقل او بمعنى الزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نساه
 انه يستحق الذم على فعل اتركه فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لاننا لان شيئا من افعاله
 يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل اتركه حكم ومصالح لا تهتدى
 ا. قول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى الزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو يتناقض
 والوسم فلا يوافق مذهبهم ان دور الفعل عند على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الوجوب
 اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى به فعله البتة ولا يتركه وان كان لا
 كافي للمعاديات فالتام قطعا ان جل احدينا على حاله لم يفتل ذهابا وان كان جائزا
 ان الوجوب جبريد بمجرد تسمية والحكم بان الله تعالى بفعل البتة ما سمي به واجبا جو
 وادعاء من شرفه بخلاف العاديات فانها علوم ضرورة خلفها الله تعالى اكل عاقل والله
 انهم لا يمتنعون كل ما خبره الشارع من افعاله واجرا عليه مع قيام الدلائل على انه يفعل البتة
 (قال المصنف الخامس ٧) جعل احتجنا بجوار تكليف ما لا يبطق وعدم تمثيل افعال الله تعالى
 باغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان اقول بأنه يقع منه شيء ويجب عليه
 فعل اتركه لان المتألفين انما عملوا في ذلك على ان تكليف ما لا يبطق سفه وافعل الحال
 عن القرض فيما شأنه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يلقى بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة
 منهم من ادعى ان الضرورى يقع تكليف ما لا يبطق حتى زعم بعض جهلهم ان غير افعاله
 كاصحابنا والمصائب يستتبع ذلك بل البهائم ايضا باسان الحال حبيب يجارون بالقرون
 والاذناب وكبر من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خير بان هذا منسافة للطبع والم نسف

١ لا يفتي من الله تعالى وان كان
 هو الخالق لكل ولا واجب عليه
 ان خلقه انما له حكم الشرع والعقوبة
 لا قالوا لوجوب انشاء عليه
 وشئت قبيح لا يفتل ذهابا
 الى ان يفتل البتة فليحتمل
 تصحيحه بغير ما وجب تركه
 ما يفتي من الاطلاق على ١٤
 ليعمل بقوله لا شيء واجبا ولا
 في تفسيره لا يفتل ذهابا
 ولان معناه انه يفعل البتة
 وانما تركه هو سفه كنهجا
 بالعب محمد تسمية من

٢ يقع تكليف ما لا يبطق ولا قال
 انما لا لا يعرض فلا فلا للمعتزلة
 وعلم ان تكليف ما لا يبطق مضاف
 والفتى على ان من القرض عبث
 فلا يلقى في ذلك ومن عرفت ضعفها

في الاول ما يمكن في نفسه ولم يقع
متعلقا لقدرة البدن اصلا كتحقق
الاجسام او اعادة كالمعمود الى السقاء
لما امتنع لذاته كجمع التقيضين
فان الجهور على امتناع التكليف به
فليس المكلف به
لا يسمى سبيل التيقن انما
اشنع سابق على امره انما
قالا بدين وقوله فان التكليف به
واقع ومقتضى النزاع في الجوانب
نالوقه متفق على ان التكليف به
في التكليف بين طلاق
الفعل والالتزام في مقتضى
على الترتيب والامتناع
واشع وانما مقتضى الفهم في
المتعلقين بشئ التكليف انما
الامر مقتضى التيقن على
الجزءين بشئ في التيقن وبان
البدن ليس بقدرته ولا
الفعل والقدرة معاً
انه لا يكون مكلفا
استمالة في مقتضى
الله تعالى على مقتضى
ان التكليف بالمتعلق في مقتضى
حاصل واقع فان مقتضى
فان مقتضى في جميع ما
ومن مقتضى انه لا مقتضى
مقتضى ان مقتضى في
هو مقتضى للتقيضين
والجواب ان مقتضى
تحميل التيقن في مقتضى
مقتضى مقتضى في مقتضى
مقتضى مقتضى في مقتضى

وتضرر لا يقع بالمتعلق المتنازع ومنهم من اثبت قياس القالب على الشاهد فان العقله حتى
الذاهلين عن الاولى الشريعة بل المتكرن للشرع يستحقون تكليف الموالى حينهم
ملا يطبقونه وبذلك منهم على ذلك ما بين العجز وعدم الطاعة والجواب ان ذلك من جهة
قطع المستبعدين بان اعمال المبادعة بالادخار وان مثل ذلك مقتضى لفرض العامة وصحة
الامام ولا كذلك تكليف اعلام النبوة امتنزه افعاله من الفرض وامالقتصد حكما وصالح
لان مقتضى اليها العقول فان قبل كلاسها في تكليف التحقيق والمعاينة على الترك لان التكليف
لا ممرار اخر كما في الله في فلسفي ايضا انما مقتضى احتمال اسرار اخر في ذلك التكليف وفي تثبيت
استحقاق العقاب (قال في النزاع) يسر اني تحرير على الزناح على ما هو اى التحقيق
من اصحابنا فانه حتى من بعضهم يجوز تكليف الحال حتى المتبع لذاته كجمل القديم محدثا
وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ماعلم الله تعالى عدم وقوعه او اعادة ذلك او اخبر به كلها
تكليف ملا يطبق فيقول مراتب ملا يطبق في ثبوت ادائها ما يتبع بول الله تعالى بعدم وقوعه
اولادانه ذلك او اخبره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات
على كفره ومن اخبر الله تعالى به لم يمانه بعد طائبا اجابا واقصاها ما يتبع لذاته كلف
الحقايق وجع الضدين او التقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور
المكلف به واقعا والمتبع هل يتصور واقعا به تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بالمتنازع
تصوره وقبل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امره
الاحتجاج ثم قال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض اولى سبيل التي يلزم بحكم العقل
بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل
اورداها في شرح الاصول والمربطة الوصفى ما يمكن في نفسه لكن لم يقع يتعلقا لقدرة البدن
اصلا كتحقق الجسم او اعادة كالمعمود الى السقاء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به
يعني طلب تحقيق الفعل والامتناع واستحقاق العقاب على تركه لاعتبار قصد التحيز
لظهار عدم الاعتدال على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه
بطلان فان قبل تكليف بالادب بايديهم هذا الجواز ان يتحقق الله فيه الحيوة والموت والقدرة فكيف
النزاع في امتناعه حتى في التعلقين يجوز تكليف المتبع لذاته فقلنا ان شرط التكليف الفهم ولا فهم
حين هو جازم على الجهور على ان النزاع انما هو في الجواز وامالواقع حتى بحكم الاستقراء
فمثل قوله تعالى لا يكلف الله معاصيا او سهوا بما ذكرنا يظهر ان كثير من التكاليف المذكورة
بالمقربين لم ترد على المتنازع اما للمؤمنين فكل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه
ان مقتضى الوقوع لا الجواز فان قيل ماعلم الله اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال
وجوده وكذا قوله تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع
وجود المبرور بدون اللام فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان زعم الحال لذاته اما لو كان
لعارض كالعلم والحر فمما نحن فيه فلا جواز ان يكون هو عكسا في نفسه ومنسأ لزوم الحال
هو ذلك الدارض ولعل لهذه التبعة في بعض كتبنا تقريرا آخر وما المجوزين في جوره منها مثل
قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف بجهر
لا تكليف بتحقيق ومنها ان فعل البدن يتحقق الله تعالى وقدرته فلا يكون بضرورة البدن وهو معنى
ملا يطبق وذلك لان مقتضى ملا يطبق ان لا يكون متعلقا بضرورة البدن وما وقع التكليف به متعلق
بضرورة وان كان واقعا بضرورة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون
التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المخترة في التكليف هي سلامة الاسباب والالات

لا الاستعانة التي لا تكون الامع الفعل ولزم مع هذا ان لو جهان لكان جميع التكليف تكليفاً
 حائلياً بغيره وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف
 بالايان ومقتضى استعانة منه لانه لو آمن لم انقلاب علم الله تعالى جهلاً لا يقابل لانسلم انه
 لو آمن لم انقلاب العلم جهلاً بل لم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمناً فان العلم
 تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتي بما فيجيب آتياً
 بالحس فله يكرن من اول الامر مستحقاً للمدح لانتقيل من استحقاق الذم الى استحقاق المدح
 لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافراً فعلى تقدير الايمان يكون الاضلال ضرورياً
 وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن من كافي جهل واني لهب واضراً بهما وقد عرفت
 ان هذا ليس من المزرع فلا يكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على
 تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالمتبع لدان كجميع التقيضين جازئ بل واقع
 قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما يجوز توه عقلاً من تكليف الحال هل اتفق وقوه
 شرعاً قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعاً فان الرب تعالى امر بالجهل بل يصدق به من به
 في جميع ما يخبر عنه وما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدق بانه لا يصدق وذلك جمع بين
 التقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع
 حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والمعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم
 بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك يحصل عدم الايمان واجاب بعضهم
 بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد
 بحسب اصله وان استع لسانه علم او اخبار الرسول بانه لا يؤمن فيكون بما هو جازئ بل واقع بالاخلاق
 وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به صلى التبين وبهضه
 بان الايمان في حق مثل ابني له هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يمتد
 بمثل قوله تعالى حكايته لا ولا تخلفنا ما لا فائدة لنا به ودلائله اما على الجواز فظاهر واما على الوقوم
 فلانه لما ثبتنا في المادة عا ووقع في الجملة لا يمكن ولم يقع اصلاً والجواب ان المراد به العوارض
 التي لا تقع بها التكليف (قال واماني العرض ٩) ما ذهب اليه الاشارة الى افعال الله
 ليست معللة بالاعراض فيهم من بمعنى ادته عموم السلب ولزم ان معنى انه يتبع ان
 شيء من افعاله فلا يفرض ومن بعضها سلب العموم وفي الروم بمعنى ان ذلك
 بلازم في كل فعل من الاول وجهان احدهما ان الباري فاعلاً لفرض لكان ناقص
 مستكلاً بتحصيل ذلك الفرض لانه لا بد في العرض من ان يكون وجوده اصلح
 من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الفرض يعود الى غير فلاتم الملازمة لانا نقول و
 ذلك الفرض لا غير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح عرضاً لفعله
 وحسبنا يعود الى الزام ورد بتبع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح لغيره وانها هو لو كان شيء
 من الممكنات عرضاً لفعل الباري لما كان حاصلاً بخلفه ابتداء بل ذم ذلك الفعل
 وتوسطه لان ذلك معنى الفرض واللازم باطل لما ثبت من اعتناء الكل اليه ابتداء من غير
 ان يكون البعض اولى ما غرضه والتبيين من البعض لا يقال معنى اعتناء الكل اليه ابتداء
 انه الوجود بالاستقلال لكل يمكن لان يوجد ممكناً وذلك الممكن ممكناً آخر على ما يراه الفلاسفة
 وهذا ليس في توقف تحصيل البعض على بعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى
 على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضاً لفعله ليس الا بافعال
 الله الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسايط طوراً بعد تسليم انحصار الفرض فيما ذكر بان

و فان ادلة القوم ما يصح لزوم انهم
 كقولهم لان فاعله فرض لكان ناقصاً
 في ذاته مستكلاً لفعله وقوله لهم
 قد عرفت اعتناء الكل اليه ابتداء
 من غير ان يكون البعض غرضاً وشياً للغير
 ومنها ما ذهب في الروم كقولهم بد من
 الاضلال في مقتضى تسليم الكفاية لزم
 لا بعد هذا القرب كون اصلح من
 الافعال سيما شريعة الحكم ما
 يستلزمه له
 الاجماع وبه
 من

ايصال بعض الامان قد لا يمكن الابتغاء وسابط كالأحاساس ووجود مايلنذ به ونحو ذلك
ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضها ولا يكون لغرض
فلا يصح القول بلزم ان فرض وعمومه وانما هما ان مثل تعذيب الكفار في النار لا يقتل فيه
نفع لا محذور انما لا بد من بعض الاموال في شرعية الاحكام الحكم والمصالح ظاهر كاجاب الحدود
والكفارات وتحرير المكبرات وما اشبه ذلك والتصريح ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى
وما خلت الجبال والاناس الا يبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل ان لا يقتلوا
زيد منها وطرزنا بها لكي لا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كمال القياس حجة
الا عند شرفه لا يتبدل بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعله عن فرض فحل بحث (قال
خاتمة) ذهبت المعلقة الى ان عرض من التكليف (٣) ولو انسية الى من مات على الكفر والفسق
هو ان عرض الثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون
الاستحقاق ولا خلاف في ان الافعال والتركات ثلثا فثباتها في ثبات الاستحقاق بشهادة الآيات
والاحاديث الدالة على ترتيب الثواب واستحقاق التعظيم على ذلك الاتصال والترك ومن رجع
الله ورسوله يدخله جات تجري من فقهه الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالح من ذكر او انسى
وهو مؤمن فليجده حية طيبة ولغيرهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك
من الاما يحصى وبلاغة المعقول اما اولها فلان الحاصل عن الفرض صحت لا يصدر عن الحكم
الحسن اما خلفاكم صبا ولا عرض سوى ذلك اجابا لا يثبت غيره والمخالف لا يثبت الفرض
اصلا واما ثانيا فلان السب على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خوف ترتب عليه العقاب
اضرار واضرار غير المستحق لا يفتقر الى جعله على الله تعالى فانه عرض تلك المانع
والتحكيم من اقسام السعادة الالهية هي الجملة المحسنة للتكليف ولا يطل حد في تنويع
الكفار والفساق ذلك على نفسه سواء اختياره واجبا ولا تألما له لا يحسن اثواب والتعظيم
بدون الاستحقاق لما على له لا يعجز عن الله تعالى شي فظاهر واما على الترتل والقول بالفتح
المقتضى فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر لمزيد ولا عبرة بمحض الكرم والحكمة وعظم
اعماله من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون العقاب والمسلم به ايضا
بحال الذم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصديق واليهام لا بعد جودا ولا يحسن عقلا
فتوهوا ان اوصول العلم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في اره هذا
ما هو على تقدير التكليف واما تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف باصره ولا نهى فكيف
يرجع افاضة سرور الله عليه من غير حقوق ضرر بالغير وانما سبب ترتب الثواب
الافعال لا يثبت على ارهاتنا ثباتها في ثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى
وامع العمل كيف وجب الاعمال لائق لشكر القليل مما قاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق
الافعال رأت ولا ان سمعت ولا خطر على قلب سر لمجرد تصديق القلب والاسان في امن ذات
في الحال وبهذا نظرته لاحاجة في ثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكليف على ما حصل في علم
الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعل السر والسبيل
لوسل الزوم ارض فلا نسلم الاجماع على انه لا عرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الفرض
الابتلاء وقيل شكر الاحياء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق وبمحتمل ان يكون
امر الله تعالى اليه المعقول وبهذا يتدفع ايضا كونه ظلالا لاضرار تلك النافع يكون
محض المدد سماوي له ولاية الربوبية وكان التصرف في خاص ملكه ورايها بان العمل والثواب
على ما ذكرتم يشبه اجارة ولا يد فيهما من رضى الاجير وان كان الاجرا من صفات لائق لاجرة المثل
والحق على ان القول بالفتح المقتضى لا يوجب تركه على الله تعالى بشكل الامر في تكليف الكافر
للفعله انه اضرار من جهة انه الزام افعال شاق لا يترتب عليه نفع بل استحقاق عقاب

هو القول بالثواب فانما لا يحسن
بهذه الآية استحقاق الحاصل الثاني
و قد عليه وجه اول في قوله
تعالى من طمع الله رسوله
خاتمة الآية الثانية لا يجوز
اجماعا لا يثبتون - الا ان
عن النبي صلى الله عليه وسلم
الصلوات الشاق المبرور وهو
استحقاق لا منفعة ظلم فيكون
التعويض للمنفعة هو المصلحة
وهو ان المترتب قد يكون فضلا من
الله تعالى لا اثم المارتب عليه
وليف يثبت استحقاق لغيره
بغير كلمة وقد يثبت في ثبات
ثابت ولا حرج الاجماع على ان
سواء قيل لا سب ولا قيل
الشكر وقيل عقاب الاستحسان وقيل
امر بالمعروف اليه للعقل ولا سب ولا
لقد كونه الفرض لا يثبت
لغيره الفرض لا يثبت

دام وإن كان ميسرا عن سوء اختياره ولا خفاء في أن مثله يوجب خلاف تكليف المؤمن حيث
يتقرب عليه منافع لا ينحصر وكون تكليف الكافر من العريض والتأليف أي جملة في معرض اثواب
وعدمنا من اكتسابه انما ينحصر اذالم يعلم قطعا انه لا يكسب الثواب ولن يستحقه فله اعقاب
وتوقع في هلاك الدائم كان مستقبا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بالارضا جلا
تخل به امثال هذه الشبه وهوانه فدرستج الفعل في ابدى الظرمع ان فيه حكما ومصالح
اذا ظهرت عا د الاستقباح استقصانا في قصة موسى مع الحضر عيهما السلام من خرق
السيفه وقل الضلام وكافي تعذيب الاسلاب ولده اوعده للتأرب والزجر عن بعض المنكرات
وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس وابيه
الاشارة بقوله اني اعمل ما تعلمون حيث تعجب الملازمة من خلق آدم عليه السلام و به تبين حسن
خلق المؤذبات والابليس وذريته وتبينه ونحو ذلك قلنا اذا تألمتم فهذا الاصل عليكم لا لكم
واقه اعلم (الفصل السادس في تفرع الاصلية) فدرجت الصادقة تعقب مثله خلق الاعمال
بمباحث الهدى والضلال والارزق والاحمال ونحو ذلك فقدمنا اها فاصلا رسمناه بفصل تفرع
الافعال لنبنا عامة مباحثه على انه تعالى هو تالف لكل شيء وانه لا يقع في خلقه وقوله ان فرج المخلوق
قال البحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الابتداء او وجدان طريق توصل الى المطلوب وبه
اضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه
وبه الضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلاني فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية في معنى
الدعوة الى الحق كقوله تعالى * والتمتهدى الى صراط مستقيم * وقوله تعالى وما توفد فهدى هم
اي دعوتهم الى الطريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاعتناء وبمعنى الاثابة كقوله
تعالى في حق المهاجرين والانصار سيدهم ووصلح لهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق
الحياة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعلمهم ومنه
ان اضلنا في الارض اي هلكنا وقد بسدنا مجازا الى الاسباب كقوله تعالى * ان هذا القرآن
يهدى للتي هي اقوم * وكقوله تعالى حكايه رب انهن اضلن كثيرا وهذا كلامه ليس فيه كث
تضاع وانما الكلام في الاثابة المشقة على تصاف الباري تعالى الهداية والاضلال الطبع على قلوب
الكفرة والحنم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من
الى صراط مستقيم انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فخر الله ان يهديه يش
صدره للسلام ومن رد ان يضله يحمل صدره ضيقا خرجا من هدايته فهو الهتود
فاؤثهم الخاسرون انهم افتنك فضل بهما من تشاء وتهدى من تشاء
ويهدى به كثيرا ختم الله على قلوبهم اي طبع الله عليهم بكفرهم وجعلنا على قلوبهم
ان يفقهوه ويمد هم في طغيانهم الى غير ذلك فهي ضدنا راجعة الى خلق الإيمان و
والكفر والاضلال ياء على ما مر من انه الخلق وحده خلقا للمعتزلة بناء على اصلهم
انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لاصح منه المدح والثواب والذم والفضيل فتخلوا
على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة
والاضلال على الهلاك والتعذيب والاضحية والتلجب بالاضلال او الوجدان ضالا وبما ظهر
على بعضهم ان بعض هذه الماتى لا قبل التعلق بالاشية وبعضها لا ينحصر المؤمن دون الكافر
وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض ماتي الاضلال
لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى الجنة والاضلال مع انه فعل الشيطان
مستندا الى الله تعالى مجازا لما به اقداره وتكميله ولا نضللالهم بواسطة منبه المثل في رضله

وفي مباحث البحث الاول الهدى
تدبر له الامتداد واما به الضلال
وقد ورد الدلالة على الطريق الموصل
وقوله اضل وقد تستعمل الهداية
في الدعوة الى الحق في الاثابة وفي الارشاد
وفي الآخرة الى طريق الجنة والاضلال
في الاضاعة والاضلال وقد يستعمل
ان مجازا الى الاسباب وانما الضلال
فيا تدل على نقصان الهدى تعالى
الهداية والاضلال والارواح والهم
على قلوب الكفرة والمد في طغيانهم
بمعنى الهدى والضلال لا تست
من امة النافق وعدد عند المعتزلة
الهداية الدلالة الموصلة الى الجنة
او البيان بمعنى الهدى الاول او سبغ المالك
والاضلال والاضلال والتعذيب
او التسمية والاضلال والاضلال او سبغ
الاضلال او الاستدراج وهذا
انما تدل على تضاد اصلهم اياه طاهر
كثير من الآيات متن

والقدرة لان خلق قدرة المعصية
فالوقت لا يصح وبالعكس وقبل
العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد
الذنب وقبل خاتمة يمتنع بسببه صدور
الذنب عنه وقالت الفلاسفة ملكة
تجمع العقبور مع القدرة عليه وقالت
المعتزلة ان الطغف ما يتصل بالكلف
الكلف هذه الطاعة تتركها الطغف
تصاحح ملكة في الخلقين يمتنعان
الحصول والعقبور يتصل بالعقل
له اجاب باسم التوفيق وتروى الشيخ
باسم العصمة وقيل التوفيق خلق
لطف صميم الله ان اللطيف عنده
والقدرة لا تخرج الطاعة المعصية
لأنها لا تاتي من خلق الطاعة
ولا الى ان تترك المعصية مع القدرة
عليها قالوا ان الطغف يتصل
باعتقاد المكلف ولا يتصل بمعلومه
ما هو المكلف حتى انكسر من ههنا
صلو الخشية في شئ من له تعالى ولو
شأنه تعالى ان يخلق صدامها على
سنة قدرها في سن

٢ الوقت وشأنه في الوقت الذي
الله تعالى بالزمان المبدع والوجود فيه
هو اداء الموت من خلق الله
تعالى وقد يكون مع فعل العبد
الاجل هو اداء العادة المقتولة ميت
بالله ولا يتم بقتل الميت بربه ولا يصح
فعل الاصل في وقت الشدة
في ذلك التفتت
ه قائل الى سبب من
المقتول لا يمتنع الى ادمه
اوله لما في قوله تعالى فاذا جاء
اجلهم لم ينسوا انهم كانوا على
سيفهم وهذا لم يعلم الاجل
لأنهم الموت والحيوة وقوله تعالى
وما يكسر من عمر ولا ينقص من عمره
معناه من عمر عمر لا من ذلك العمر
ويزيد لعمره من ان الخبير بآية

كثيرا او بواسطة الفتن التي هي الابتلاء والتكليف في أصلهما من قضاء وعن قول بل الهادية
هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة الى الهدى والعدل الى الجحيم كما
تعتبر الحقيقة ولا تتركروا بعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للخلق بان اضافة الهداية
والابتلاء الى الله تعالى ليست الا طريق الحقيقة والله الهادي (قال المصنف اشقيا الماطف
والتوفيق ٤) خلق قدرة طاعة والقدرة لان خلق قدرة المعصية والعصمة هي التوفيق بعينه
فان عصمت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال
ثم الوقف لا يصح الا بالقدرة على المعصية وبالعكس ومنه على ان القدرة مع الفعل وليست
تأتي الى الطرفين على سواء ومن صحبنا من قال المعصية ان لا يتخلق الله تعالى في العبد الذنب
وقالت الفلاسفة هي ملكة تجمع العقبور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص اودبه
يتمتع بسببه صدور الذنب عنه ورد به ح لا يستحق المدح بقوله الذنب ولا ثواب عليه ولا التكليف به
وفي كلام المعتزلة ان الطغف ما يتصل بالكلف عند الطاعة تركا او اتيانا ويترتب منها ما يمكن
في الحسبان فان كان مقررا بالواجب اترك العقبور يسمى لطفامقربا وان كان محصلا به فلفظا
محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك العقبور باسم المعصية ومنهم من قال
التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والقدرة لان الطغف والعصمة اطف
لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما والطف هو الفعل
الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المصنف الثالث الاجل ٤) في اللغة الوقت واجل
الشيء مثال لجميع مدته ولا غيرها كاجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وقصر قوله تعالى
ثم قضى اجلا واجل معني منتهى بعضهم بجل الموت واجل القيوم بعضهم بما بين ان يخلق
الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدته الحيوية فلذا يفسر بالوقت الذي
علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه ثم من قواعد السبيل ان المقتول ميت باجاءه اى موته كآل
في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقصر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع العبد مباشرة
ولا توليدا واته لو اقبل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع ابتداء العمر
ولا بالموت بدل القتل وخاف في ذلك طوابف من المعتزلة فزع الكسبي انه ليس بميت لان القتل
عمل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اى مقفوله وروى عنه ورد بان القتل قائم بالقاتل
لأن فيه لاقى المقتول واعاقبه الموت ونزهاق الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقاب القاتل
يقى جرى العادة وكله يريد القتل المقفولة ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت
كقوله تعالى وجه القتل على ما يشهر به قوله تعالى فان كانت او قبل الا يتكلم الاخفاء في ان المعنى
يخفف الله وبنجره بطلان الحيوة موت ولها قبل ان في المقتول متينين قتلا هو من فعل
القتل وموتاهو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل واته
لأنه يقتل لما في ايامه هو جله الذي علم الله تعالى في موته في اول ايامه هو زعم ايواله بطلان
لأنه يقتل لما في ذلك الوقت لآيات الاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله
من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لاقطع بوجوه الاجل وعدمه فلاقطع بالموت
والاحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يصير من عمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه
السلام لا يزيد في العمر الا بالرجب بالحق والينقص من عمر عمر على ارادته لمطلق العمر
لأن ذلك العمر بعينه كايصال الى درهم ونصفه اى لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ
عدد امثاله وامثال الحديث فيغير واحد فلا يبارض القاطع وقد يقال المراد ازاياءه وانقصان
بحسب الجبر والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الشا في اولى نساء الهادية الملائكة في صحبة منهم

الاحياء بمقتضى كثرة الحيرة والبركة ونحوه
تأخر الموت ليس بتعريف العلم الله بل
تقريرا لان عدم القتل انما يتصور
على تقدير العلم بذلك وجوب
البراءة على القاتل لما اكتسبه من الفعل
وارتكبه من المعصية لا لما في
الحل من الموت

متن

فقد ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى بمقتضى ثبوت الحرج عليه تعالى والبس
الاشارة بقوله تعالى بمجرده ما يشاء ويثبت وهذه ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى
من عمره لولا اسباب الزيادة والتقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب له واحد
تمسك الكثيرون بانه لو مات باجه لم يستحق القاتل دما ولا دية او دما وصا ولا ضلما في دفع شاة
الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بشيء امر الا بالباشرة ولا توليدا وبه قد يقتل في الجملة
الوف تقضى العادة باستباح موتهم في ذلك الزمان والجلب من الاول ان مقتضى ذلك الدم واقبوه
ليس بما ثبت في الحل من الموت بل بما اكتسبه اقاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور
البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت النسبة باخبار الصادق او الامارات لم يضمن عند
بعض الفقهاء ومن الثاني منع قصص العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوفاة والثرثرة والفرق والحرق
تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل فاطما لاجل قدرة الله تعالى من غير الامر عليه وهو
محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وجب ذلك لان
زوم المحال وقد يجاب بانه لا يستحق في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرر للمعلوم
لان غير ما قيل اذ كان الاجل زما بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجه قطعا
وان قيد بطلان الحياة بان لا يترب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تهور خلاف
وكان الخلاف لفظي على ما راه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجه المضاف زمان
بطلان حيوة بحيث لا يحصى عه وانقضى ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم
لا يسألون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يقتل في حق المقتول مثل ذلك
ام المعلوم في حقه انه اربقتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل فليعلم على الاول
القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع باستناد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض
من مكل من الفريقين اوجب مع زوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي
هو الاجل متزاخيا بل يكون متصلا بمحتمل القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول
فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل
لا يتبع ان يستمر محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعاقب العلم بانه لا يقتل فانتفاء
القطع يكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل في
الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجه مع القطع بانه لو لم يقتل لماش الى امد آخر

هو اجله الثاني وعند الفلاسفة المبرران اجل طبيعي يحصل رطبا ونطفة حراثة القرين
واجال اختراعية بحسب اسباب لا تحصى من الامراض والافات (قال المبحث الرابع رزق)
في الاصل مصدر سمى به الرزق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به فيدخل
الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وعمره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان لسوق للانتفاع
لانه يقال في ذلك نفعيا ويمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصرف رزقه له وعلى هذا يصح
ان كل احد يستوفى رزقه ولا ياله احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة
الانتفاع وان تمكن منه على ما راه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثرات
تسمى ارضا ويوزع الانتفاع من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدرى التمكن
من الانتفاع وفي المعنى ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منه احتراز عن الحرام وما ابيح
للقصير مثلا قبل ان يأكل ومن فسر بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكاله لم يجعل غير المأكول
رزقا فاعرف وان صح لغة حيث يقال رزقه الله واراد احصاها واراد بالعبد ما يشبه البهائم تغليا وتفسيره
بالمالك ليس بطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل السيد والاماء

واما ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع
به على استوفى رزقه وتماما لكل احد
منه احد على ما يستحقه من رزقه
بالمأكول وقصده المستغنى بان لا يكون
لاحد منه انتفاع غير ما ساقه
اصح في التفسير فان لم يكن لولا
عمر سوى الحرام لم يكن رزقا فان
الصواب الدالة على حرمان الارزق
قالوا لم يدفع عنه ويذكر كماله
عليه ومع كسبي في تحصيله
قلنا لا تركبه الهوى واكتسابه التبع

متن

مع الاختلال بما في مفهومه من الاضافة الى الله تعالى لان يقال المراد الماوية الموصول
ملكاً بمعنى الاذن في انصرف الشرع وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق
غير الانسان بطريق التقلب لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع وجبت ففرض ملك الله تعالى
ظاهر ومن فسر به الانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدراً من المبنى للقول لى الارتاق
ولما كان الرزق مضافاً الى الرزق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقاً عندنا المعترلة لقسمه
وقد عرفت فساد اصلهم ولزيم ان من لم يأكل طوبى عمره الا الحرام ابرزه الله تعالى وهو
ياكل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا لله رزقها واجيب بأنه تعالى قدس قايه كثيراً
من الباطن الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات واياكل حلالاً ولا حراماً
فيؤاخذكم جواباً قال لو كان الحرام رزقاً لما جاز نفسه عنه ولا اثم والخطاب عليه فلما جوع وانما
يصح لو لم يكن مرتكباً لله تعالى عنه مكسباً للفتح من الفعل سعى في مباشرة لاسباب لان
السعى في تحصيل الرزق قد يصح وذلك عند الحاجة وقد يشوب وذلك عند قصد التوسعة
على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى وقد يحرم وذلك عند
ارتكاب النهي كالتعصب والمرفق والربوا (قال المبحث الخامس السرقة تدبير ما يباع به
الشيء ٢٠) طعاماً كل وضوء ويكون غلاماً وخصاً باعتباره ان يولد على الفطرة الغالب في ذلك المكان
والاوان والقصان معه ويكون بالاختيار فيه للعبد كتحليل ذلك الجاني وتكثير الغنيمات
فيه وبامسك وبالله اختيار كاخافة السيل ومنع التبايع واخذوا الجاني ومن رجعهم ايضا الى الله
تعالى فالسرقة هو الله وحده خلافاً للمعترلة زعمائهم انه قد يكون من افعال العباد تولدوا الحرام
وبمباشرة كالمواضعة على تقدير الامار (قال المبحث السادس ١٩) قال بل بموجب شيء على الله ككتبا
موتة كثير من تطويلات المعترلة الفضائل بموجب اشياء على الله تعالى عن ذلك علو كثيراً
قد اكثروا الكلام في تفصيلها وتعدد منها عند الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة
بعده عن المعصية لالـ حد الاجلاد ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه وبسمى
صل وذلك كالأزاق والآلات والنوى والآلات واكمال العقل ونصب الأدلة وما يشبه ذلك
مروا الوحو عليه بأنه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتهى الصارف ولا بد ان له كلاً حلالاً
تخفف في الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول له مراد الطاعة
جاز منع ما يحصل او يقرب منها لكن غير مراد لها وهو تنافض ورد منع الملازمة ومنع
الجماع مراد ان منع اللطف تنقض لقرضه الذي هو الايمان بالمأجور به وتنقض
في قبح يجب تركه ورد بمنع المقدس بنحو ان لا يكون تنقض المأجور به مراداً او عرضاً متعلقاً
به حكم ومصلح انما كان منع اللطف تحصيل المعصية اوتقرب منها وكلاهما قبيح يجب
مؤد بالذم فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التفرير والام ان يحيا القبيح
فيجب وقد مر الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجباً وورد بعد تسليم القاعدة
بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدوراً له فلا يكون بما فيه فثم عورض الوجوه
بوجوه الاول ما هو واجب اللطف لما في كافر ولا فاسق لان من الاطراف ما هو محصل وس قواعدهم
ان اقصى اللطف واجب ولا يرفع ما ذكرنا بتفصيل ان الكافر والفاسق لا يعلو عن لطف فلذا
اجبب ان اللطف ينافى بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان
عمرو فليس في مملو لله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص
الجامعة على ان انتفاء ايمان الكل ينجي على انتفاء مشيئة الله وذلك ككثرة قوله تعالى ولو شئنا
لا نترككم انفسه وهذا ولو شاء ذلك لان من في الارض جميعاً ولو شاء ترك لجهنم الناس

٢ السرقة تدبير ما يباع به الشيء يكون
غلاماً وخصاً باسناد من الله تعالى
ولو كان المعصية من الكسب
المأجور والمسرقة هو الله تعالى وحده
مطلقاً للمعترلة من
٩ ذهب المعترلة الى انه يجب على
الله تعالى امر الاول اللطف وهو
فعل يقرب الى الطاعة او يحصلها او
يبعد عن المعصية لا الى مد الجاه
واستدلالاً به انه لو كان منع ما يقرب
الى المأجور به لكان منكر ما هو
نافع بان منع اللطف تنقض
طريقاً تقرب او تعميل فيقبح
وبان الواجب لا يتم الا بما يحصل
او يقرب منه فيجب ان لا يكون
منه ما هو لطف به من قبيح
كم ان اقصى اللطف واجب
هكذا ان لا يبيح ما هو
ولا ما هو لطف به من قبيح
الخير الله
قال بسبب ما هو لطف به
كثرة ما هو لطف به من قبيح
عن الانبياء والاولاد والخلعاء
من

أمة واحدة ولو شاء لهذا لم أجبه إلى غير ذلك مما لا يحصى سبحانه أو آخر سورة الأنعام
 وحملها على مشية القصر والالقاء اجزاء من آية التفسير اقراء والترك بقوله تعالى
 كذلك كذبنا الذين من قبلهم مرأى لآله لا يدل على ان تعليق الامور بمشية الله كذب بل على ان قول
 الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا ياؤنا عتاد منهم وكذب الله وتسويع بين مشيته ورضاء وامره
 على ما قالوا حين فعلوا فاحشاً وجدنا عليه اياناً والله امرها بما لى الثاني انه لو وجب للماخيرة
 بسداده البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطعم البنية لان ذلك افساط واغراء على المعصية وهو قبيح
 ولو حق من علم الله انه لا يجدي عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكنا في كل عصر نجو في كل بلد
 معصوم بأمر بالمعروف ويعدو الى الحق وعلى وجه الارض خيفة ينصف للظلم ومينصف
 من الظالم الى غير ذلك من اللطف (قال اثنان في الموضع وهو نعم خال عن العظيم) يستحق
 في مقابلة ما يفعل الله تعالى بأبعد من الاسماء والالام وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر
 والثواب لكونه لا للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا التمتع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه
 وجوبه على الاطلاق ان تركه فيجب لكونه ظلاً فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بآزله
 الالام على العبد وبغفوه المنافع عليه المصلحة الغير عليه كازكاة ويازله الغفوى التي لا تستند الى
 فعل العبد كاتهم المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوائد منقصة
 بخلاف المستند الى جهل من كبراله من العبد وبأمر البسار بالضرار كالديج مثل الهدي والتذر
 او اباحتها باها كالصيد او تمكينه غير الصائل كالوحوش والبيع من غير انذار العباد لا يمثل
 الالام الا حراق حين اتى صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول لما وجب طبعاً بخلق
 الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى المادة فلعوض على الماتى والثاني عاجب شرعاً بفعل النعمه
 فلعليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب
 عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى احواله الموارنة بظلم الظالم على
 الاوقات المتتالية على وجه لا يذنب انقطاعها كإتيانهم او يفضل الله عليه بمثل تلك الاعراض
 عقاب انقطاعها فلا يتألم وان كان من اهل الارض احفظ الله تعالى بأعواض جراً من عقاب
 بحيث لا يظهر لهم الضيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية فلا ينفذ
 الله وقصر والظالم بضرر غير مستحق لا يشتل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظهرين ولا
 دفعاً عن نفسه ولا مفعولاً بطريق جرى المادة فيخرج العقاب وسدقة لسفر والمجاهد
 الصائل واحراق الله تعالى الصبي الماتى في انسارقات الابلام اذا كان مستحقاً او
 نفع او دفع ضرراً او اذيا لا يكون ظلاً بل يكون حسناً يجوز صدوره عن الله تعالى من
 عليه ثم لم يمتزلة في بحث الالام والاعراض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضه
 ان الالام ان وقع جزاء سيئة فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله
 وجب العوض عليه واما ان كان من مكلف فان كان له حسنة احذ الله حسنة واع
 المؤلم عوضاً بالالام وان لم يكن له حسنة فخلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم وبصره
 عن الابلام فالواجب قبل الوقوع اما العرف واما التزم العوض وان كان من غير عاقب
 كالاطفال والوحوش والبيع فان كان عليه اليه بسبب من الله تعالى كجوع وحوف ونحوها
 فالعوض صلى الله تعالى ولا فاعلى المؤلم عند القاضى وعلى الله تعالى عداوى صلى لان
 التمكن وعدم المنع لم اوفى اغراء على ابصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون
 طمأنينة من التي طمأنينة الى كسافه ثم اخذ بضرر بالقاضى ماورد في الحديث ثم انما هذا للبعث
 من القرية وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجب بان الحديث حجة واحدة في بلة

في مقابلة ما يفعل المدين من الالام
 وقوة ويجب لان تركه علم وهو ضرر
 لا يكون مستحقاً لا شتمه على فعل
 او دفع ضرراً لا ياد ما قالوا الالام ان
 وقع عن اء سبة عقوبة ولا فاعلى
 من الله تعالى او من مكلف لا حسنة له
 او من منبر على اعطى اليه بسبب من
 الله تعالى او اذيا من اء اء اء
 تركه ما لعوض عليه واختلفوا في
 الالام ودوام العوض وفي لزوم العلم
 عند الاقضاء بكم به حقه وفي حرمان
 التفضل بقضاء عمن المظلم عن
 الظالم وفي وجوب كون العوض في
 الارض وفي حوطه بالذهب وفي حرمان
 الله على بشي الاعراض عن نفي سبق
 الالام واضطر الى ان الاعراض الالام
 الكفار الفساق من الاعراض بالصفاء
 والاصنام تكون في الدنيا من في الاخرة
 وفي ان اصنامهم على الجنة هـ
 على خلق فيصالحهم من

القطعي مع أنه لا يدل على كونه لا يتصاف فاعلمنا كونه يافاه الموضع من عندنا وأما تكليفنا فاعلمنا
 لحفظ المواتى من السباع الأموال من الضياع حتى لا يجب منع الهره من اكل الحشرات والعصافير
 بل قد يجرم اسكوتة من الارز عنها اللهم الا ان تأمل قلب الله قل بالافتراض فيجب المنع دفعا
 لتضرر نباتا وقلبه ونها ان الايلام بل الله كافي استعمال البهائم او بباحته كافي بجهها وتبكيه
 مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كافي المظلوم عوضه على الله تعالى لتعالبه عن الظلم ونها
 الله اذا استوى لذته والمزى في كونهما لطافا فاعلمنا على انه تبيين للذمة وينبغي الام لانه انما يحسن
 اذا تمين طريقا للعرض والاطف وقال ابو هاشم بل بخير منهما كايين المتفتين لان الايلام
 يكره عوضا ولطافا فخرج عن كونه عب وطلا ومنها ان العرض يستحق دائما عندنا على
 كالتوا ان لا يقطع لا غنى باقعه فثبت عوض آخر وهم جروا ونقطعا عند ابي هاشم
 ان لشرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستغنون عن الام لا ينافع منقطع
 ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايضا عوض علم الموضع بانه حقه كالتوا بام لا بناء
 على ان العرض منه مجرد اللذة والمغنة وفي الثواب قصد اخظيره بما لا يثبت بدون عمله بذلك
 ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعراض
 المقابلة بالضرر وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعراض الواجبة ولم فصل وانه
 لو حاز التفضل لموضع ذلك انتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العرض الواجب على الله
 لا يصح اسقاطه اذ لا يقع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير فانه لا يخلاف في ان لو كان جهة
 التعظيم لا تقل ذلك واما لو اوجب على العبد عند القضي لا يصح كونه لمجهول وقيل يصح لما فيه
 من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كافي الاعتاق والبراء وكذا يصح تنه الى الغياب يهب
 عوضه من غيره لكن شبهة الجاهة في ذلك تأكدت من اختلافهم في ان العرض هل يجب ان يكون
 في الاخر وهل يحيط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يبرز في الدنيا ولا يحيط اصلا لم الدليل على
 القبيض وفي انه هل يجوز التفضل بثل الاعراض ابتداء من عيسى الم لا على تقدير الجواز هل
 يجوز الامم ونحوه المحن لمجرد العرض كاهور ابي على بناء على ان العرض للامم المستحق
 من يذ على التفضل به من غير زوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطافا للمولم في
 المجر عن القبيح واعبره بحسب الاسقاط والاعتبار كاهور ابي الصيرى ام لا بد من كلا الامر
 فهو رأى ابي هاشم ساء على انه لما جاز مثل العرض ابتداء كان الايلام لمجرد العرض عشا
 باطن الحكمة وما يقال من ان المستحق للامم مزية على التفضل به الغير اللازم فاعلمنا
 من يوقف من نفسه فاقبل وهل يجوز الايلام الغير لفتنه بدون رضاه فقلنا نعم اذا كانت منفعة
 بجهة مؤقتة تنق العقلاء على ان يشار ذلك الامم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا
 لا يجب بالترفع او بالقر فان الله عالم بالقر من انتوى بعض بخلافه واما الايلام بدون الرضى
 لقسمه لغيره على ما ابي الصيرى في الايلام زيد لا اعتبار عرو وجهه المعتبر لفي ذبح الحيوان واستعمالها
 لمافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان آدم غير العاقل من الصبيان
 والمجانين والاهام حسنة لا لزام احواض يزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا
 ام في الآخرة وفي ان الهام هل تدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوضا لما
 ان عاقبة امرها ما ذاق بعض التفسير ان قول الكافر يا ليتي كنت زرايا يكون حين يوصل
 الله تعالى الى الهام اعوانهم ثم يحطها تراا واما اعراض الكفار والمذنبين في الدنيا
 وقيل في النار بغيره لذهب (قال الشافعي الجزاء وسباني) وهو ان يوجب على طاعة والعقاب
 على العصية وسباني في مصادمها على الفصل (قال الرازي الاقرام) ذهب بعض

اذا لم من المعصية أو التائب
 به يكون ارضى لولي لما في
 تركه من ترضي العرض وجهه وهرم
 على انك لا تقدر ان تتعلموا
 من

المعتزلة ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المصوم او التائب انه ان اجاء حيا بكثر
 او يفسق يجب اختراعه لان في تركه نموت القرض بمحض حصوله وهو قبيح ولا يكون على انه لا يجب
 لان نفوت القرض انما هو بفعل العبد وهو المصيبة لا بالتبعية ولا لم يتختم من كفر بعد
 الايمان وعصى بعد الطاعة وابتغى من ابليس مع ما روى انه صدقه الله تعالى عشرين الف سنة ثم
 كفر والقول بذلك كان مع اتفاق بعد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين
 ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى ما روى ان من جنس كثيرة الجن وشياطينهم او كان في علم
 الله تعالى من يكفر وما اذا علم من المؤمنين انه يكفر او يفسق بموت او من الكافر والفساق
 انه يزداد كفرا وهيبا ولا يتوب فلا يجب الاختزال كما يجب نقية المؤمنين اذا علمت زبادة
 الطاعة والتبعية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن وما تبعية ابليس وتمكينه فقال ابو علي
 انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصى بوضوئه بعض لولا وضوئه (قال لئلا يصح (A)
 ذهب البخاريون من المعتزلة ان لا يجب على الله تعالى ما هو اصل لبيده في الدين والدنيا
 وقال البصريون بل في الدين فقط فعنون بالاصل الاصلح والبخاريون والاصلح في حكمه
 والتدبير واتفق المريضان على وجوب الاقرار والتكليف واقصى ما يمكن في ما هو الله تعالى
 بما هو من هذه المكلف ويطلب منه فعل لكل احد غير مقدور من الاصلح وليس في مقدوره
 طف لا فعل بالكل لا نواجيسا والا كان تركه بخلا وسفها وع. نعم القصوى قياس
 الفأب على الشاهد فصور نظرم في المعارف الالهية والاطراف الخفية بل بانية ووقور
 غلظهم في صفات الواجب الحق وفصل الفنى المطلق فاقوى قطع بار الحكيم انما امر بطاعته
 وقدر على ان يعطى المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يعمل كان
 مذموم اعند العقلاء معدودا في زرة الخلاء ولعلنا من دعا عدوه الى الولاية والرجوع الى الطاعة
 لا يهون ان يصالحه من اخاف والذين انما هو يتجنى حصول المراد وادعى الى ترك الشهاد
 وابضا من اتخذ ضيفا في رجل واستدعى حضوره ولم انه لولقاء عشر وطلاقة وجهه
 دخل واكمل والا فلا واجب عليه الشر والطلاقة والملاطمة لا تصد ادها قلنا ذلك
 بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو في حكمه محتاج الى طاعة الاولياء او وجوب
 الاعداء ويشترط بكثرة الاعوان والانصار وبعضهم لديه اقدار ويكرن لشيء باسنة الى
 عقار وقد يتسكك باب عدم وجود الدعي والقدرة وانتفاء الصار في يجب الفعل ورد بار
 بعد التسليم وجوب عنه بمعنى الاروم عند تمام العلم والكلام في الوجوب عليه بمعنى انة
 الذم على الترك فاین هذا من ذلك لسا بعد تنزل الى القول لوجوب شيء على الله وار
 الصلاح وانتفاء خلق الله تعالى وجوه الاول لوجب عليه الاصلح لبيده للملاحق الى
 العقير المذهب في الدنيا والاخرة سيما السلي بالاسقام والالام ولحق والافات التي
 على ما ذكرهم من الدلالة ان يجب على كل احد ما هو اصلح لبيده لنفسه فان مع بان الحكام يتضرر
 بذلك ولحقه الكد والتعب اجب به يلزم - يتخذ ان لا يجب عليه شيء - هو كذلك فان قيل
 يترتب عليه ثواب يري عليه فيصن ذلك قلنا ظنك الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون
 الاصلح للكسار الخلود في النار اقلو كمال الفرح اعدم الدحول صلح فعل فاقبل فعمل يلزم ان
 الاصلح عم الخلد دله انهم لو وردوا الدوا المهراسه ونبال احقا في ان لامة وطمع المذاب ثم
 سلب القول الصلح وايضا فاذا كان تكليف من علم انه كبر صلح مع انه يجبر مشقة ان لا يكون اخاذا
 من هانه بعد صلح مع انه يجبر راحة الزم يلزم ان لا يتوجه الله على فصل شكر الكفر
 مؤثرا للواجب كى يزود بسنة وديا انما لئلا من دورات الله تعالى غير متبعية على قدر

الحا ناس الاصلح للبار في الدين عند
 البصريين والدنيا الغنا عند البخاريين والفقر
 تقي على وجوب الاقدار والتكليف و
 الاصلح ما يمكن من الاصلح لكل احد
 حتى ليس في المقدور المفضل للكل
 لا منوا اجزاء الا ان كان تركه بخلا وسفها
 كالحكم استرقت به ولم يعطى القدرة
 لا منوا الاصلح للكل
 عليه امري حضور صفه ورتوك
 صفه ورتوك تقيده وانشاء الى
 الفتاة وقد قيل بان وجوب
 الفعل عند تمام العلم والقدرة
 تقيده ومن لم يقر لبيد الترتيب لوجب
 الاصلح لما خلق الخلق الفقد المتشبه
 طوله بمره باليمن والامانات والوجوب
 بمقتضى تنزل على كل احد ما هو الاصلح
 لبيده والزم ان يكون الاصلح للكل
 الحمد من
 في الله دون يكون على ما قيل
 بالصداد الواجب فلا يتصور
 متكورا دون تنقيح مقدور له من
 الاصلح... دون يكون
 لامة الا لبيد والاولى
 والصينيين والتكليف بتقية الظلمة
 والعدوان والابليس والارباب ومن علم
 به الارادوا واصلح للباريات
 لا يحسن الدعا لدفع البلاء دون
 وان يساوى امتناعه على الكفر وعلى
 الاتيابه وان لا يتبين له في التضرر
 بحال ولا يكون له حيرة في الافضل
 في

من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ماهو نفس المسمى مثل الله اسال على الرجود اى الذات وماهو
 بغيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على قتل والافعال انه هو والاخره كالعالم والقادر
 وكل مما يدل على الصفات القديمة واما التسمية بغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية
 اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواسف بالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة
 حادثة والمقر قد يم الان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس
 المسمى لا قطع بان مدلول الخالق شئ ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لانفس
 العلم والشئ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المطابق المقصودة فخرج ان مدلول الخالق
 الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غيرة تمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل
 فلامه لو كانت اسماء غير الذات اكنث حادثة فايكن البارى تعالى في الازل الها وما لا وفادرا
 ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فله بانهم من قدمها قدم المخلوق اذا راد بالخالق بالفعل
 كالمقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في القصد بمعنى ان من شأنه
 ذلك فان الخلق اح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلعله تعالى سجع اسم ربك والتسبيح
 انما هو لذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الاسماء سميت بها وعبادتهم انما هي
 للاسماء التي هي السميات دون الاسماء واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا
 محمد رسول الله حكما يثبت الرسالة للهي صلى الله تعالى عليه وسلم بل لغيره فضيحة واهية
 فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر اللفاظ ويرجع
 الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعنى
 القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك فواجب عن الاول
 بان السابغ في الازل معنى الالهية والعلم ولا يارم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى
 وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتزيينه عن ان يسمى به الغير او عن تفسيره بما يليق
 او عن ان يذكر على عبوديته التعظيم او هو كتابة عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس
 الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى اولفظ الاسم معهم كما في قول
 الشاعر فامس السلام عليك اودنى عبادة الاسماء انهم يريدون الاصنام التي ليس فيها
 من الاهمية الاجرد الاسم كمن سمي نفسه بالسلطان وابست عنده آلات السلطنة واسماها
 فقال له فرح من السلطة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمفارقة حيث يقال
 لذات الرب دون اسمه والمادة لذوات الاصنام دون اسمائها بل ربما يدعى ان في الآية
 على المفارقة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بسميتهم وجعلهم مع القطع بان
 الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرضي
 ولا قام بنفسه متصف به مركب من الحروف وبانه يجمي اوهر في ثلاث ادوار باي وله
 معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جمعا قائما بنفسه متصفا بايادوان متمكنا في المكان الى غير
 ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه
 السلام ان الله تعالى تسع وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع
 ليس في نفس اللفظ بل بمدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة قبل الواضع
 او الذاكم لان تكرار اطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث على ان الخلق ان السميات
 ايضا كثيرة لا قطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا المباني وانما الواحد هو الذات
 المتصف بالسميات فار قيل تمك القرنيين بالآيات والحديث بما لا يحد يصح لان النزاع
 ليس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك

ذلك على ما يشهد به سلكنا منهم الا يرى انه لو اريد الاول لما كان القول بتعدد اسماء الله تعالى
 واتساعها الى ما هو عين واخر ولا عين ولا غير عين وهذا يفسد ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ
 الاسم معني بالاسم والفصل والحرف فهنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب
 بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع
 له بل قد مر من افراد الموضوع له فتقاربا قلنا نعم الان وجه تمسك الاولين ان في مثل سبع اسم
 ذلك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جهة الاسماء معناه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به
 معناه الذي هو الذات الالهية الاله يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان في قوله
 تعالى وفي الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك
 مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحق الذي
 لا تعدد فيه اصلا فان قيل فظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع لفظ
 الشيء اولمنا: بل في الاسماء التي من جعلتها لفظ الاسم ولاخفاء في انها اصوات وحروف
 مقابلة لمدلولاتها ومعناها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان المدلول اسم الشيء ومعنوه
 نفس معناه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته
 فاوجه هذا الاختلاف المستر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في كلام قد يراد به معناه
 كقولنا زيد كاتب وقديرا نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع
 لفظه لفظه بغيره كقوله ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقديرا ما هذا زيادة توضيح
 وتفصيل في قوله شرح الاصول ثم اذا اريد الحق وقديرا نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان
 جنس والانسان نوع وقديرا بعض افرادها كقولنا جملتي انسان ورأيت حيوانا وقديرا جزؤها
 كاللحم او اعراضها كالعشاءك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشباه في ان اسم
 الشيء نفس معناه لم غيره (قال المصنف الثاني ٧) لا اختلاف في جواز التلويح بالاسماء والصفات
 على الباري تعالى اذا وردت الشرح وعدم جوازها اذا وردت منه وانما خلاف فيما اورد به اذ لا يمنع
 وكان هو موضوعا بمعناه ولم يكن اطلاقا عليه مما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وصفه بالصفات
 يجوز وبالله مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام العزالي رحمه الله فقال يجوز
 الصفة وهو ما يدل على معنى رايد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على عس الذات ويشكل
 هذا بمثل الاله اسم للعبود وانكأ اسم للكنوت والرحيم اسم للارحم من العظام او بلى واسماء الزمان
 كان والا لانه لعل المتكلم يلزم كونهما صفات وان كانت اسماء عند الحق وقدا ورد تمام
 الحق الفرق في نوادر شرح الاصول لانه لا يجوز ان يسمى الى صلى الله وسلم بما ليس من اسمائه
 لو سمي واحدا من ادالس اسم الله باوالماء ارضا قاله الرازي تعالى وتقدس اولى قالوا وهل
 كل لغة مجموعة باسم مخصص اعلمهم كقوله خذني وتكرى وشاع ذلك وذاع من غير ذكر وكما
 اجابنا قلنا كفي بالاجماع ودليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يدل له لا خلاف فيما اوردت الاسماء
 الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعنده الحق والحكمة وكل منهما حكم شرعي
 لا يثبت الا بدليل شرعي وانقياسا بما يثبت في الصلوات دون الاسماء والصفات واجب بان التسمية
 من باب الصلوات واهل اللسان وقال الامام العزالي اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها
 فيجوز عند ثبوت المدلول اللانع بالدليل الدالة على اباحة الصدق بل اسمه لا يتخلل التسمية
 فانه تصرف في المسمى لا ولاية عليه الا بالاسماء والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فلم لا يجوز مثل
 العارف والمعلق والظن والذكر وما شئت قلنا لما فيه من الابهام الشهيرة بتعالمها مع خصوصية تتبع
 في حق الباري فان قالوا معرفة مدتشعرس في عدم والعقل بما قاله العالم بجوده وبهائه وغطته

المبحث الثاني في اسما الله تعالى
 لرواية ملأها المستر والقصاني
 ملأها من صفات القلبيات
 ايام الميرين وعلى المنوع التصف
 الامام الميرين: ولم يرد ان ولا منع
 به ولا عوارضه ولا شرابا لاجل
 من غير وهم انزال لانه لا يجوز
 حتى انما على الله عليه وسلم بل
 لا يفتيه آحاد الناس قالوا لا يقع
 في صفات الذات فلا يثبت على المنوع
 قال الامام الميرين من ان الحكم
 التبع فيه فثبت على دليل شرعي
 لا عبوة بالصفات واسماء قلنا
 التسمية من الصلوات قالوا لا يقع
 اجزاء الصفات انحصار بصفات
 طول لا يجوز بدليل اباحة
 يدلي بها الخصم بالامتنع خلاف
 التسمية لا تصرف في المسمى فلا
 يصلح الا له الولاية وانما الميرين
 مثل العارف والظن لانه من وهم
 الاخلال ولا يثبت الحارث والزارع
 لعدم الاجلال من

والذات بسبعة ادراكات فاعلم ان كذا جماع الالهة على الادراك حتى قال والادرية تنضم بضرب
 من الجبروت وعمال الفكر واروية وما يه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفلما كالصور والشكور والحليم
 والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمنع المطلقة مع ورود الشرع بها كالمر
 والمستعزى والمغزل والمنشى والحارث والزارع والمزاي فلما لا يكتفى في صحة الاجراء على الاطلاق
 بمجرد وقوعها في الكتب والسنة بحسب اقتضاه المقام وسباق الكلام بل يجب ان لا يتخلو عن
 نوع تعظيم ورمزية ادب (قال المصنف اثبات ٧) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة
 وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء. وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوك
 والاضافات ولا يخفى ان كثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجبروت منه
 عن التركب واختلوا في الموضوع لنفس الذات فقبل جازيل واقع كقولنا الله فان الجمهور
 على انه علم لذاته المخصوصة وكوه مأخوذا من الالهة بخلاف الهزلة وادغام اللام ومشتقا
 من اله يا له او له بوله اولاه بليه اذا احبب اولاه بوله اذا ارتفع او غير ذلك من الاقوال
 بالمعجزة والقاعدة لا ياتي في العلية ولا يقتضي الوصفية وقبل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم
 بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله
 تعالى وبانه يكتفى معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ممكنة حقيقة ذات واجب الوجود
 فالمرسوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة ولما الاستدلال بان اسم الله تعالى
 لا يكون الحسا والمسموع بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون للمعرفة
 بالحس وتصوري والوهم والافانم. ثم الاشارة الى اشارة الى الادري ته الى بان العلم لا يكون الارض
 التميز عن اشارات النوعية او الجسمية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوك والاضافات
 يقتضي تكرار اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تنتهي بحسب لا تناسي الاضافات
 والمعارف. وجه التخصيص بالثمة والحق عين له ما فطقت به الجديث على انه مقدر الله
 المأذون عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان الله تعالى اسماء لم يعلم احد من خلقه واستأثر
 بها في علم العباد عنده وورد في الكتاب والسنة اسماء خارجة عن التسعة والاسم ككباري
 وانكالي والدائم وابصير والنور والمبين والصادق والمجسط والقديم والقيوم والوهاب والفاطر
 والصلام والملوك والاعز والمديب والذوق والعلو وذو المسارج وذو الفضل والحلاق
 والمولى والصبور والقابول والبار والمصور وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولح الايل في التوبة
 ومولح الهارق الايل ومخرج الحي من الميت ومخرج الحي والحي والسيد والرحمن والمنان وورع
 وفرشاح في عبارات العلماء المراد والمتكلم والشيء والوجود والذات والاول والاصانع والواجب
 واما ذلك اوجب بوجوه الاول ان التخصيص على اسم العدد ربما لا يكون لثني الزيادة بل
 له من آخر كزيادة اخضية مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف
 كقولك لاجل عشرة عسلان يكفون مهمما بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات اوان
 هذا العدد من علماته الجنة كاف للمهمة من غير احتياز الى الاخرى فان قيل ان كان اسمه
 الاعظم خارجا عن هذه الجنة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف
 يصح انه مما يختص لمعرفته نبي اولي وانه سبب لكرامات عظيمة لم يعرفه حتى قيل ان آصف
 بن برخيا انما جاء بهرش بلقيس لانه فداوى الاسم الاعظم فلما يحتمل ان يكون خارجا يكون
 زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالها بالاضافة الى ما عداها وان يكون داخلا فيها لا يعرفه
 بعينه الا نبي اولي الثالث ان الاسماء مخصصة في التسعة والتسعين وتروية المستقلة على تصليها
 غير مذكورة في المعجم والجمالية من الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين انني استأداه

٧

مدلول الاسم قد يكون نفس الذات
 وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء
 وبعض العوارض كمن الصفات
 والافعال والسلوك والاضافات
 وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى
 ولا يخفى ان اشتغال الذات واختلوا
 في الاول ونحوها لا يرفع الماخذ
 في الصفات وليس بشيء لوجوه
 ان يكون الالهي هو الله تعالى
 او يكتفى العلم بالذات ليعلم ما لهذا
 ذهب المفسرون الى ان اشتغال الذات
 فان قيل العلم بالصفات الذي اقول
 كثير جدا او قد ورد في الكتاب والسنة
 ما يزيل على مائة وخمسين ناهية
 الحصر في التسعة والتسعين فلما جده
 تسليم فاحالة اسم العدد على نفي
 الزيادة فمخرجها ان يكون على الله
 عليه وسلم من احصاها ادخل الجنة
 في موقع الوصف ويكون الاسم الاعظم
 الاصل في وصفه لافضلها
 الاصل في او غدا و زيادة قوتها
 الى ما عداها على ان الرواية
 لا تدل على تفصيل التسعة والتسعين
 منه فليس من المحدثين

منه فاعلم هذا بظهر معني قوله عليه السلام ان الله عز وجل يحب الورى جعل الاسماء التي سمي بها نفسه
تسعة وتسعين لم يكملها مائة لأنه عز وجل يحب الورى ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التماسها من
الكتاب والسنة وجعلها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صعد صدى قريب من ثمانين يستغل عليه
الكتاب والصحاح من الاخبار والى في ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور
ان معنى احصائها عددا واللفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان تذكر بلا اهراب
ايكون احصاءه ويسهل عاوه مضاف كالك الملك وذو الجلال وقبل حفظها او التأمل في ما فيها
(قال المفسر السادس في السميات وفيه فصول) اربعة مباحث النبوة وباحث الامام

ومباحث الاسماء والاحكام وما يلحقها ومباحث الامامة (قوله الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث)
وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي مأخوذا من النبوة وهو الارتفاع
لعلو شأنه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فانبوة
بجمل اصل كالاوية وان كان من الباء وهو الخبر لاتباعه عن الله تعالى فعلى قلب الهرة واوام

الانعام كالمرأة (قوله البعث الاول الذي افسان به الله لتبلغ ما اراد الى الله وكذا الرسول وقدره
عن ٢) له شريعة وتكليف فيكون احصى من النبي واعترض بماورد في الحديث من زيادة عدد
الرسول على عدد الكتب فقبل هو من له كتاب او نسخ بعض احكام الشريعة السابقة وانبي
قد يتجاوز ذلك كبوشع عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي
بواسطة الملك ولي هو انخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في المنام ثم البشارة لطف
من الله تعالى ووجهه للمالين لما فيها من حكم ومصالح لا تخصي منها معاشة العقل فيما يستقل
بغيره مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة
الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والروية والامداد الجسماني ومنها ازالة الخوف
الحاصل عند الايمان بالحسنة لكونه تصرفا في ملك الله بغيره وعند تركها لكونه تركا طاعة ومنها
بيان حال الافعال التي تحسن ثمره وتقع اخرى من غير اعتدائه العقل الى واقعه وانها بيان منافع
الاعذية والادوية ومضارها التي تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار
ومنها تكبير النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في الاعمال والعبادات ومنها تعليم
الصنائع الخفية في الحنفيات والضرورية ومنها تعليمهم الاحلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص
والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من الدار والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع
وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من القوائد فلها قات
المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة يبروها في حفظ نظام العالم على ما سيجي والحاصل
ان النظام المؤدى الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يتشكل الا بنبوة الانبياء
فوجب على الله تعالى عددا معتزلة لكونه لطفا وصلا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير
العالم المستحيل تركه في الحكمة والنهاية الالهية والى هذا ذهب جميع من المتكلمين بما وراء النهر
وقالوا انها من مقتضات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة النقص عليه كان
ما على الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضرور من
الاستدلال مرجهما الى ما ذكرنا من لزوم السعوم والبعث كما في خلق الاعذية والادوية فأتى لانتم
عن السعوم المملوكة الايجبار لا يجاسر عليها القلاء ولا يبي بها الاعمال وخلق لا يد ان التي
ليس لها يدون انما الا الفناء وخلق نوع الانسان المقتدر في البقاء الى اجتماع لا نظم بدون نبوة
الانبياء وتكليف العقل المثل الى الحساسات التافرن عن القايح الجازم بان شرفه وكاله في العلم بتفاصيل ذلك
والعمل بمقتضاياتها من الامثال والاحكام لانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يعجز الى بيان من
اوجدها ودعا الى الابواب بعض مهالها لانهما عن البعض كالمجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا

٢ من شريعة ككتاب
والنبوة لتفهمها على
الحسنات التي تلك ونبوة
بما من نبوة من ما هو من
ونبوة عليه مائلا المعتزلة لانه
هو فاعلم ان مقتضى الحكمة يجب
ان يقع لاستحالة النبوة كماله
وتوجه لا يتصل الجمل من

[illegible]

الاعتناء ثلاثين بعض آخر الى غير ذلك من الأمور الخارقة عن قانون العقل والجواب الهنائي
 امور تبينها اعتبارها الشارع ابتلاء للكافرين وتطويعا لنفوسهم وتأكيذاً للملكة المشابهة
 الأوامر والوحي ولعل فيها حكما ونصائح ليعلمها الله والاعتراف في العلم وقد اشار اليها
 بعض المتأخرين في بحار اسرار الشريعة الحاشية القدح في ثبوت الهجرة ووجود دلائلها وقولها
 سيأتي باجوبتها قال المصنف الثاني الهجرة (٧) مأخوذ من البحر المتأخر للقدرة وحقيقة الايجاز
 آيات الهجرة استعمل لظهورها مستحججا الى ما عوبب البحر وجعل اعماله فائداً لعل من الوصفين ان
 الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمصنف في البلاغة وذكر امام الحرمين بناءه على رأي الاشعرى ان ههنا يجوز
 آخره واستعمال الهجرة في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة والما يتعلق
 بالوجود وما قدر عليه حتى ان حجر الزين قامهوس القعود بمعنى انه وجده من اضطرار الاختيار
 فلو تحقق البحر من المعارضة لوجبت المعارضة الاضطرابية والهجرة في العرف امر خارج
 للقاعدة مقرون بالتدعي مع عدم المعارضة وانما قال امر بالتساؤل الفعل كانه انفعال الماء من بين
 الاصابع وعده كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل الهجرة ههنا كون التنازل
 وسلاما وبقائه الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترق بقية المعارضة للتدعي عن كرامات
 الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بنية الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب هجرة من معنى
 من الانبياء بحجة نفسه وبغيره عدم المعارضة عن السهر والشبهة كذا ذكره الامام الرازي
 وفيه نظر اما الاول فانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهة احترازه ان يتخذ كاذب
 هجرة من يصاحبه من الانبياء بحجة نفسه وعن ان يقول مخرجي ما ظهر مني في السنين الماضية
 فقد صرحوا بله لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدهوى احترازاً عما اذا قال مخرجي في نطق
 هذا الجماد فخطأ بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى اوقام
 مقام الفعل بقصد يثبته التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر قصدي اظهر صدق من ادعى
 الرسالة واما الثاني فلان القوم عدوا من المخرجين ما هو مقدم غير مقرون بالتدعي ولا مقصود به
 اظهار الصدق لعدم الدهوى حينئذ كإظهار الخفاء وتسلم الخبر والمرد ونحو ذلك واما الثاني
 فلان الهجرة قد تنأخر عن التدعي كما اذا قال مخرجي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت ويمكن
 الجواب عن الاول بان ذكر كسر التدعي مشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة فيما جده
 شاهد لدعواه وتعيين الغير عن الايمان بمثل ما ابتداء تقول تحديث فلانا اذا بارأه الفعل
 وانزاعته التلبية وتحديثه القراءة اي اقرءه بالتدعي يحصل ربط الدعوى بالمجرة حتى لو ظهرت
 آية من شخص وهو ساكت لم يكن هجرة وكذا الوادي الرسالة فظهرت الآية من غير
 اشعار منه بالتدعي قالوا وبكى في التدعي ان يقول آية صدق ان يكون كذا وكذا لا يختص
 الى ان قول هذه آية ولا يأتي احد بمثلها فعلى هذا لا تكون هجرة من ماض ولا معاصر هجرة
 لا غير وعن الثاني ان عدم الارهاصات من جهة المخرجين انما هو على سبيل التنازل وانسيبه
 والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة بنبوة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان
 شاعت وكان هو مظنة النبوة كما في حديثه عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة
 فارهاص اي تأميس لقاعدة البعثة والافكرامة محضه وان ظهرت من غيره فان كان
 من الانبياء فكذلك اي ارهاص اوكرامة والافارهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله
 او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الألوهية فان الأدلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة
 فلهذا جوزوا اظهارها على يد المتأله دون النبي ومن التأخر ان المتأخر ان كان زمان يسير بعد
 حله في العرف مقارنا فلا اسكال وان كان زمان متطاوّل فالمجرة عند من شرط المعارضة وذلك

١ امر خارج عن قاعدة مقرون بالتدعي
 وعدم المعارضة حتى لا يتردد به
 الخفاء صدق من ادعى النبوة و
 الرسالة ونحو ذلك من غير ما في
 الدعوى وبعضه مقارن
 الحقيقة ان عند الفراسة فظهر
 الخوارق لا لقاعدة التصديق
 تن

و كذا كان شاملا لثلاثين اماما رجلا منهم اربعة من التصديق لما اذا دعى احد المرسلين هذا الملك فطوبى بالحقبة

المطلوب المقارن في هذه أخبار يا صاحب لكل العلم بالجملة تراخي في الوقت فخرج ذلك الأمر ومن
جسمل الجيرة فيفس ذلك الإختراع لا يشترط المنة على التقديرين بل يصح من ذلك التماس
التيكفاسم بالترام البصرع ناجر الإختصار الجيرة أو الالهة ولكن لو بين الإجماع وسلفي لزمها
بوضع ذلك الأمر مع عبد الإمام ولا يصح عند التماسي ثم لم يرد بعدم المعارضة فلا يظهر
منه من ليس بنبي وأما من نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تفسير الجيرة قيدا آخر وهو
أن يكون في زمان التكليف لأب ماضع في إلا حرة من الخوارق ليست بجيرة ولأن ما يظهر عند
ظهور شرائط أبيعة وانتهاء إكثاف لا يشهد بصديق له سوى لكونه زمان قضى الممانات
وقعير الرسوم (قالوا ما كانها مضرور في) قدح بعض التكرير فينبو في الجرات بأن يجوز
خوارق العبادات مسطرة اذا جارت بجزا ينقلب الجبل بدها والبرص ما واللعن فينبو
شخصا آخر عليه ظهرت الجيرة الى غير ذلك من المحلات وبعضها بانها على تقدير ثبوته
الثبت على العاينين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يشيد اليقين لان جواز الكذب على
كل أحد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد وله لو افاده خلافة خبر الواحد لان كل طيفة
يفرض عند التواتر ضد قصص واحدته ان بقيت مفيدة لا يقين وهكذا الى الواحد فظاهر
وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزد ولاه غير مضبوط بددد بل مضبطة حصول
اليقين فانبت اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العبادات امور يمكن
في نفسها متعنة في العادة بمعنى انها لم يجر اعادة بوقوعها كاحلاب العصا في فلكها
ضروري وايدا عها ليس ابعد من ابداء خفي الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم
وقوع بعضها كاختلاب الجبل والبحر وهذا الشخص واشكال ذلك لانبيا في الا كان الذي
على ماضع في عصر الكتبا وعن اثنى بان التواتر احد فاقدم الضروريات فاحذر فيها
بما ذكرتم انه ظاهر الاندفاع لا يصدق الجواب واما ما وجد دلالاتها الى وجه دلالاته على
صدق الرسالة نهاعد التصديق بجزلة مرام التصديق لما جرت السادة به من ان الله تعالى
يخلق ههيبها العلم الضروري بصدقه كما اذا فرغ رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى
انه رسول هذا الملك اليهم فطأ لوه بحجة فقال هي ان يخاف هذا الملك عاده ويقوم من
سريه ثلث مرات ويقعد فضل فانه يكون تصديقه ونيذ العلم الضروري بصدقه من غير
ايجاب فان قيل هذا تمثيل وقياس الغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجمل
اعما يعتبر في العبادات خلافة العلى وقد اعتبركموه لا جامع لاثبات اليقين في العليان التي هي
اساس ثبوت التصريح على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بشواهد من قرأت
الاحوال فلا تختار اعما هو للتوضيح والتعريب دون الاستدلال ولا مدخل لمساعدة القرئ
في اقامة العلم اضربى لحصوله لثلاثين من هذا الجاس عند توار القضية اليهم ولم اضرب
في اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غير ودونه يجب لا يضرب على تمر بكها احد موافق وحمل
مدعى الرسالة جهة ان الملك يترك تلك الجواب من ساعته فضل فان قيل ههنا احتمالان
يقع الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاحوال احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى
بل يستدل المدعى بجمعية في نفسه او راي في بدنه او اطلاع منه على خواص في بعض
الاجسام فيخذها ذريعة الى ذلك او يستدل ببعض الملائكة او الجن الى اولى اتصالات
كوكبية واوضاع فلكية لا يطالع علم صاعره الى غير ذلك من الاسباب اثنى احتمال ان لا يكون
جارقا للعاده بل ابتداء عاده اراد انها جازء سالوا تكرر بعادة لا تكون الا في دعور شطاوله كمود
المواتب ان نقطة معينة الهالك احتمال ان يكون نما يمرض لانه لم يمرض لعدم الوعظ

بَدَل عَلَى تَصَدَّقَ بِمِثْلِهِ سَوَاءٌ كَانَ غَرَضًا أَوْ لِيَكُنْ رِبًا مِمَّا نَزَلَ بِهِ وَالْجَمْعُ عَلَى يَدِ الْكَاتِبِ وَأَنْ جَازَ عَمَلًا لَمْ يَخْلُصْ مِنَ الْإِنْفَادِ قَطْعًا وَنَحْنُ قَالُ
وَلَمْ يَسْجُدْ لَهَا لَفَضْلِهِ إِلَى التَّخْيِيرِ عَنْ الْأَدْلَى عَلَى صَدَقَ دَعْوَى الرِّسَالَةِ وَأَوَّلَانِ الصَّدَقِ لِأَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْهُ لِنَفْسِهِ أَوْ لَوْنِ النَّسَبِ بَيْنَ الصَّادِقِ
وَالْكَاذِبِ بِسَبْعٍ وَخَمَاسَةِ أَهْوَ تَقْبَلُ بِالْمِثْلِ الصَّدَقِ مِنْ غَيْرِ اقْتِرَارٍ إِلَى اقْتِرَارٍ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَأَنْ قَوْلَ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَكُنْ

الى من يقدر المعارضة او المواجهة من التوم وموافقة في اعلاء كلمته وانطوف للاستهانة وقلة
 الالة او لاشتغال بملهم او عورض ولينقل لما نرى اربع احتمالات ان يكون انقضض التصديق
 امالاته انقضض انقضض في فعله على ما هو المذهب والالتزام غرض اخر مثل ان يكون اطقا بمكلف
 او اجابة دعوته او مجرتا في اخر او ابتلاء لاعدائنا الثواب بالتوقف عن موجه او النظر ولا بهاد
 في دفعه كما في ازال المنسب او اضلالا لما في على ما هو المذهب عدم من ان الله بضل من بشارة
 من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المجزئة بتركه صريح القول من الله تعالى بان المدعى
 صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى واسلبي الى ذلك
 بدليل السمع الزوم والدور ولا بدليل العقل لان غاية ان الكذب فيجب وهو على الله تعالى مستحيل
 وببوت المقدسين بقدر دليل السمع في حيز المانع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجوزات العقلية
 لا في العلوم اعادية الضرورية القطعية فهي مطلق يحصل العلم بالصدق عيب ظهور
 المجزئة من غير الثبات الى ما ذكر من الاحتمالات لاثبات ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور
 وان كان الملك ظلوما عشوما كذبوا لا يسأل باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتقصيلا او الامانة
 ان لا تؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموت وانتقال المصاحبة وانشاء القمر
 وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكن وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في اعادة
 المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المجزئة تكون فعلاته تعالى او اقصا بامر او يمتكنه
 وثبات ان كلامنا في حصل الجزم به شريك في قاعدة وان التحدن عجزا عن معارضته مع كونهم
 احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكلامهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة
 وتوفردهم واعيمه ولهذا كانت مجزئة كل نبي من جنس ما علب على اهل زمانه وتها لكوا عليه
 ونفخا رواه كالسحر في زمن موسى عليه السلام ولطيف في زمن عيسى والموسى في زمن داود
 والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثباته لاحقاء ولا خلاف في ثبوت الثبات
 ولا نثار على بعض افعاله وان لم يجعلها اعراضه على ان لا قبل له بفعل المجزئة لمرض
 التصديق بل انها ذات على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم او الكلام
 النفس او غيرها واما ان ظهور المجزئة على يد الكاذب لاي غرض فرض وان جاز عقلا لئلا
 على شمول قدرة الله فهو بمنع عادة معلوم الانتفاء قطعاً كما هو حكم سائر العادات وهذا ما قال
 القاضي ان اقتران ظهور المجزئة بالصدق احد العادات فاذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز
 اخلاء المجزئة عن اعتقاد لصدق وحيد يجوز انظها على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا
 لاستحالة العلم بصدق الكاذب وما من قال باستحالة عقلا فالسبح لافضائه الى التعجب عن اقلية
 الدلالة على صدق دعوى الرسل والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول بها لا لازم
 بمنزلة العلم لانسان الفعل ولو ظهرت من الكاذب لم كونه صادقا كاذبا وهو محال والمآلة يدية لا يجابه
 انسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والتبي وهو سعة لا يلبس بالحكم وبخاء ساء ان مجرد
 اظهار المجزئة على يد يهيدنا العلم بصدق وتصديق الله بامر غير اعتقاد ان اعتبار كلامه واخباره
 هذا يصح التمسك بخبر النبي في آيات الكلام وامتناع الكذب والقصص على ما مر والى هذا يشير ما قال
 امام الحرمين انما يظهر اظهار المجزئة تصديقا بمنزلة ان يقول جئته رسولا وانشأت الرسالة فيه
 كقولك جعلتك وكلا واستدركت في غير قصدي اخبارا وعالم به ثبت ومحصوله انه يعتبر القول
 فيه انشاء لا اخبارا واما لرم لانني الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشتكال (قال خاتمة ٢٠)
 لاحفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصادق رضي الله عنه وبغيره ثبت بعينه
 عن الكذب كنصوص التوراة والانجيل في نبوة نبينا عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام
 نبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل

لو ثبت ثبوت النبوة على الاطلاق على
 النبي هو المجزئة لا يصير هذا لاثباتي
 فيخلق العلم الضروري بها او يثبتها
 باخبار من ياتي آخرا وكاب

على النيرة سوى المجرة لان مائة رديلا ان لم يكن خلقا لعادة او كان خاتما ولم يكن مقرونا
 بل دعوى بل يصلح دليلا للاسنان على جواز وقوع الخلق من الله تعالى ابتداء بمحمل على ما يصلح
 دليلا للنيرة على الاطلاق وجهه على المكرب بالنسبة الى كل شيء حتى لندي لاني قبله ولا كتاب
 واما ما سياتي من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما شاع من احلاقه واحواله
 فعدا المجرة على ما بين ان شاء الله تعالى (قال المصنف الثالث) في طريقة الفلاسفة هم
 يرون بالاحتياج الى النبي والشيعة ويثبتون المجرة لكن يقررون ذلك على وجه الاتوفاق ماحل
 يا ضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي يحتاج
 في تمسكه الى التمسك وهو اجتماعه مع بني نوعه لقانون وانشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه
 من الغذاء المواقف واللباس الواقف من الحر والبرد والسكران الملازم بحسب الفصول الخلفة
 والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فكل ذلك مما يحصل باصاات ولا يمكن للانسان
 الواحد ان يملك جميعها بل لابد من غيره وهذا تلك وفك يخطب آخر وآخر يخطب لانه لا غير ذلك
 من المصالح التي لا بد منها لانواع بدونها ثم ذلك انصارون والتشارك لا يتم بالاعمال فبايهم
 ومعاوضات ولا ينظم الانسانون متفق عليه متى على العدل والانصاف ضابط لما لا يصح
 من الجريث لا يقع الجور فيفضل امر النظام لا اجل عليه كل احد من انه ينتهي ما يحتاج
 اليه وينضب على من رجاه وذلك القانون هو الشرع ولا بد من شارع به على ما ينبغي
 مقرا من الاخرى بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وافياد والا لا قلبه
 او يتفادوه وان يكون اسما يتسلط عليهم ويلزمهم الحامية على وفق ذلك القانون وراجعوه
 في مواضع الاحياح ومذاق الاذنية تلك بخصوصية هي العنة وانتهى وذلك الانسان
 الشارع لقوانين المعاملات فيها منهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح ليقاه هو النبي
 فلا بد من امر يخص يدل على ان شريعته من عند به ويقضي له وقف عليه ان يقر بنبوة
 وينتداه وهو المجرة قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص تلك هي الاطلاع على
 العليات وظهور خوارق العادات ومصادمة الملك مع جماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه
 في السقاء وعبره انه يكون كاملا في قوته العنانية اعني الانسانية وطبوية لدمرك والمحركة
 بمعنى ان نفسه القدسية يصفاه جوهرها وشدة اتصالها بالمبادئ العالية المتفخمة بصور
 الكائنات ماضيا وحاضرا وآتيا وفلة انتفاها الى الامور الجاذبة الى الخسة السافلة
 تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للوع دفعه او قريبا من دفعه اذ لا يخل هناك ولا احتواء
 وانما المانع هو اجتذاب القوايل الى عالم الطبيعة وانغماسها في السوافل من عالم العقل و
 قوة الغضبية تكون بحيث يتصل لها العقول المجردة صورا واشباحا بخاطره ويسمونه كلام
 منطوما محضوطا وان قوته المحركة تكون بحيث يطبع لها هوى الدامر فيصرف فيه
 تصرفها في بنة فيفوز بالخصائص هذه القوى وبمساعدة الملك هذا التي فلا بد الاعتراض
 بان الاطلاع على المنيات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يصحكون
 من خواصهم وان مشاهدة الملك وجماع كلامه مجرد صارة لا يقولون بمناها على ان الخصائص
 قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالحدس يصير خاصة حقيقة واما
 تقريرهم في المجرات فاجد لانه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي جدا
 لافعال قريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير الخسائ
 او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شأن اكثر الاولياء وهذا لا يتناقض مع المدعى بحسب النوع
 وتخصيل ان المشهود من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء بل بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية

٢ قال الحكماء ان الانسان لا يتفهم
 في نفسه الى اجتماع مع نبي نوحيه
 وقت ذلك لا يتم الاعمالات وسبب ذلك
 تقتضي القانون متفق على تقريره
 على ما ينبغي من مقتضى الاخرين
 بخصوصية من على الملك ايات
 وليكن مقتضى التقرير به بالانبياء
 له وهي بحسب الحق الانسانية
 والطول على انبياء كآمال النفس
 التي بحسب القوة الحسية بالانبياء
 في ايات ظهرها انما العجز عن
 امتثالها امتثاله كدفع ريلك وزكرك
 وحقوق حقوق وصلاح انفسكم
 وهذا مقتضى مقتضى ذلك كقوله
 انفس لفة القبول فيضاد ما فيها
 من الامام وانتقل قسما من الامام
 عن القوة مده نور شاد على انبياء
 المنص الى سبط القدس واستانصا
 القرة الخادبة منه اوصا من صفات
 بان ان تقتضي قوة التحلية الكمال
 العقول التي وانفس البشرية
 العقل الفعالي الذي له منادة انصا
 ابيه الى اسفل شاداه مرة تتأمله
 وتحدث في صفة كلامه انصا
 به على وهذا اخر الذي توكل
 اولئك القوافل واما كوكب دلت
 من انشادك لنظم الامام في شاد
 الماد وجميع المادى القصد الذي
 من اسفل ما على اخرى على الله به
 الجري في اوصافه فتقرر بان الله
 الالهية انى ما انشد عليه انسان ساطم
 المجرى واستعمل في الامور
 فقتضى فيفسد
 على انفسهم
 الظلم على الترتيب والاذن بالانبياء
 من جملة وجوده وتوهمه في الارض
 ليكون للموجود على وفق المدعى
 ولاصا في ان هذا لا يمكن ان يثبت
 بالضرورة من الدين

وفيه نظروا نحو الأول ما غطح به فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة
ومصرحاتها القصيرة مثل الجملة ومثل رب العالمين وهكذا إلى آخره فيكونون قادرين على الإتيان
بمثل السورة وثانيًا بيان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور وادبوا إلى شهادة
النسابة وابن مسعود رضي الله تعالى عنه قد بقي مترددًا في الفائدة والمؤذنين ولو كان نظم القرآن
مجردًا فصاحته تكن كافيًا في النهاية والجواب عن الأول بأن حكم الجملة قد يختلف حكم
الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نقي قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل
من آحاد العرب قادرًا على الإتيان بمثل قصائد فصحاءهم كأمري القيس واضربه واللائم
قطعي البطلان وعن الثاني بمد صحة الرواية وكون الجمع بمد النبي صلى الله عليه وآله في عليه وسلم
لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز اذ ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن أن في تفسيره لا يخل
بالاعجاز وإن اعجاز كل سورة ليس يظهر لكل أحد بحيث لا يتي له تردد أصلاً وقبل اعجازه ينظمه
أخرب الخائف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار وقبل سلامته من الاختلاف
والناقص وقيل بأنشأه على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل بأخساره عن المنيات
ورد بأن حاجات مسابقة ومن يجري مجراه أيضاً على ذلك النظم وبأنه كثيراً ما يسم كلام البغاة
عن الاختلاف والناقض ويشتمل كلام الحكماء على الحقائق والأخبار عن المنيات
التي لا توجد إلا في قليل من الكتاب فإن قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز ينظمه الخاص
وكونه بلاغة النظم ليعمل مذهبين متقابلين ويحيل كون الاعجاز بالأمرين جميعاً مذهباً ثالثاً
يلبس إلى القاضي على ما قاله امام الحرمين أن وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الأسلوب
والنظم المختلف لأساليب كلام العرب من غير استغلال لأحدهما إذ ربما يدعى عن بعض الخطب
والأشعار من كلام اطامم البغاة لا ينظم من جزالة القرآن أن الخطاطا يثنا قاطعاً الإوهام ويرى بقدر
نظم ريك أيضاً في نظم القرآن على ما دوى من زهات مسطرة الكذب القيل وما درك
ما القيل له ذنب ويثمل وخرطوم طويل فلم كون الاعجاز بالنظم البدع مع الجزالة يعني الالفة
وهو التعبير عن معنى شديد بلفظ شريف وإن نبه عن المقصود من غير ما يدعى في القرآن
سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز هما الأخبار عن قصص الأولين من غير سماع
وتأنيد والأخبار عن المعينات المستبعدة متواترة متوالية فلسا معنى الأول أن نظم القرآن وتركيبه
يختلف المعتاد من أساليب كلام العرب اذ لم يمهده فيكون المقاطع على مثل يعلمون ويعملون والمطالع
على مثل يا أيها الناس ويا أيها المرسل والحاقفة ما الحاقفة وبها يسهلون وامثال ذلك ومعنى الثاني أن نظم
بائع في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد التحارح من طوط البسر وكان معنى النظم
على الأول ترتيب الكلمات وضع بعضها إلى البعض وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة
الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قاله عبد القاهر أن النظم هو توخي معاني
الحوافض بين الكلام على حسب الأفاضل التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض
كتبنا في فن البيان وقد استدلل على بطلان بالصرفة بوجه الأول أن فصحاء العرب إنما كانوا
تجربون من حسن نظمهم وبلاغته وسلاسته في جزائهم ورفقصور رؤسهم عند سماع قوله تعالى
وقيل بالرض بالبحي مائة الآية لذلك لعدم تأني المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني أنه
لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لأن كلما كان أنزل
في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تأني المعارضة بالمبلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لن
اجتمعن الناس والجن على أن يأتيوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً فإن
ذكر الاجتماع والاستظهار بالتيقن مقام التصديق إنما يحسن فيه لا يكون مقدور للبشر ويتوهم كونه

مقدورا لكل فيحصلني ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بلا غش كان ينبغي
ان يوتى بالكل في اعلی الطبقات لكونه ابلغ في خرق المادة والمذهب ان الله تعالى قادر على
ايرانى مجاهدا فصيح عا لائق به والمبلغ وان بعض الآيات في بلب البلاغة اعلی وارفح كقوله تعالى وقيل
يا ارض ابلى ملك الالة بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اوفى بالفرض ووضح
في المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعة ما ليس غاية مقدوره ونهاية مسوره عجيده وجاهره
الحذاق في الصناعة الى ان با نوا بما يوازي ويداني دون ما لقاه واهون ماله واما المقام
الثالث فشراف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وحرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه
لا طعن محالا ولم يوردوا في اقتراح مقالا ونسوا الى السهر على ما هو دأب المصنوع الموهوب
تجبا من فصاحتهم وحسن نظمه وبلاغته واعتدوا به ليس من جنس خطب الخطباء واشهر
الشعرا وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافه مقدفة وانما له بحر قهقرا والمعارضة على المعارضة
والهاته على المناوذة والى الله الان يثم نوره على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين
انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق المحدين اخترعوا لطاعين ابست الالهة
للساحري وضحة للباطري منها ان فيه كانت عبرة ربه كالاسترق والسجبل والفسطاس
والمقاليد كيف يصح انه عرف مين فرد بل ذلك من توافقي اللتين او المراد انه عرفي النظم
والتركيب او لكل عربي على سبيل التعليل ومنها ارفقه خطاه من جهة الاعراب مثل ان هذان
لسا حران وان الذي آتوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون
يؤمنون بما نزل اليك وما ازل من قبلك والمؤمنين الصلوة ورد بان ككل ذلك صواب على
ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه مما كذب به حيث اخبر بالهاتين بالابشر والجن
بل الانس والجن البانين بمثل سورة منه وقل السور نلت آيات ثم حكى عن موسى مع اعتزاه
بان هارون افصح منه مقدار احدي عشرة آية منه وهي قوله راسخا شرح لي صدري ويسرلي امرى
الى قوله لك كتب بنادصيرا ورد بان الشكي لا يلزم ان يكون لهذا العلم بعينه على ان المختار
عند البعض في التصدي به سورة من الطوال او قصر من الاوساط ومنها ان فيه مناهات
يتمك ان بها اهل المواية كالنجم بمثل الرحمن على العرش استوى ورياء النليل المنوية بالنظر
والاجتهاد في طلب المراد او لقولنا لا تخصي بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه
حب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فيسلى الاله ديكما تكذبان وويل يوشع
لكم الذين في سورة الرحمن والمرسلات ورد به ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرر علماء
البيان فيما وقع فيه في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وانت تجد فيه من الاختلاف السجوع من اصحاب القرآنة ما يرى على اثني عشر الصاورد بان
المراد من الاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصر عن مرتبة
الايجاز لا يقال تقدير الطمن فاسد من اصله لانه استدلال بثبوت اللام على ثبوت المزمزم
لا نقول لادل هو منى على ان كلمة لوفى الامة نفيد انتفاء الجزاء لانتهاء السرط بمنى عدم وجدان
الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا جلت كلمة لوفى الالة على ما هو قانون
الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد تأفهم واستدلال بنى اللازم على نفي المزمزم
اي لم يكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتعام بتحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا
لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يستألف عن ذنبه انس ولا جان مع
قوله فوريك لنفسائهم اجمعين عما كانوا يعبدون ليس لهم طعم الا من ضرع مع قوله ولا طعم
الا من ضلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها في الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض

الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف
 قطع الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكدار حين خرج من العار بقوله يا رب
 فساخنت قوامي فخره واشتلت كغمره والاثار مجددا ابنة ولادته وسقوط شرف قصور
 الاكاسرة واطلال الهنداب عليه وكان شقاق التمر وانفلاق الشجر وتسليم العجر ونوع الما من بين اصابعه
 الى ان يروى الجلود ودواهم وشع الخلق الكي من طلمه البير وحين الجدة في مسجد المدينة
 حين انتقل منه الى البر وشكايه التوق عن اصحابها وشهادة الله المنوية يوم خبر بها
 مسجومة ودور الصرع من الشدة اليابسة الجرباء لام معد حين مسح يده عليها وخطاب
 بالذبح وهب ابن اوس بقوله انجب من اخذني شاة هذ مجيد هو الى الحق فلا تجيبونه
 ونسبح الحمى وغير ذلك مما لا يعدل الحمى (قوله وقد يستدل ٧) سابق هو العهد في بيت السيوطي
 الحجة على الجادل والمعادن قد يزكروا حرقوه وتنجي وارشاد الطالب الخلق وتعليق الاول لعقد
 اجتماع فيه من الاخلاق في الجملة والاصناف السريفة والسير المرضية والكمالات الخلية والصلية
 والخاصات الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطى ما يجزم العقل به لا يجمع الا بى وقاصيل ذلك
 تصنيف على حدة الثاني ان من نظريا اشتغل عليه شريسته ما تعلق بالاعتقادات والمبادئ
 والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمه علم قطعا انها ليست
 الاوضاعا الهيا ووجبا سموها بالمجوت بها ليس الاثينا اثالث له انتصب مع صفته وقره
 وقتها احواله وانصاره حرب الازل ارض احادهم واوساطهم واكاسرهم وجا برهم فضيل
 آرائهم وصف احلامهم واطاع لهم وهلم دولهم وطهر دينه على الادبا وادعى على حرا الاعصار
 واذا مان ونشر في الاقاي والافتقار وشاع في المشارق والمغرب من غير ان تعد الاعباء
 مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وفطرت حجتهم وعصبيتهم وديارهم غايه
 اوسع في اطفاء انوارهم وطس آثاره على اخبار شراره من تارة فهل يكون ذلك الابون الهى
 وتأيد سيموى رابع له ظهر احواح ماكل لناس الى من يهدى الى الطريق السقيم ويذو
 الى الدين القويم ويظلم الامور ويفسط حال الجله وور لكونه رمان هرة من الرسل وتفرق السبل
 ونحرف في الال واختلال الدول واختمال الصلال واختمال بالمال عارب على عبادة
 افوتان ووذ انشت وانفس على تعظيم البيران ووطى الامهات ولزك على غريب الاولاد
 وتعذيب الساد والهدى على عبادة البقر ومجود الحجر والتعجبوا يهود على المجود والصارى
 حبارى فيمن ابس بالدولامود وهكذا سائر عرق في ادوية الضلال واحية الجبال والخيال
 اقبلت بحكمة الملك الحق الذين ان لا يرسل رحمة العالمين ولا يبيت من يجد دامر الدين وهل
 ظهر احد يصلح لهذا الشأن ويؤسس هذا الدين غير محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب به شمس
 بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مر بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
 حريمه بن مدركة بن ابيس بن فهر بن تزي بن معد بن عنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
 (الحاسن الموصوف ٧) لواردة في كتب الانبياء المتفاء من الملة الى العربى المسهورة فيما
 بين اعمهم اما في التورية فهنا ما جاء في السفر الحاسن جاء الله من طور سيناء واشترق من سبعر
 واستولى من جبال فاران يربدا ابا راض ازال التورية على موسى بطور صيوا الانجيل على
 عيسى بغير قرانه كان يسكن من سبعر بقرية تسمى قمرة وترال القرآن على محمد بكمة فان
 فاراد في طريق مكة قبل المدن ببلين ونصف وهو كان المنزل وقدنى اليوم على بساط الطريق
 من الرق الى مكة وهذا ما ذكر في التورية ان اسمعيل اظم ربة فاران يعنى بلية العرب ومنها
 ما جاء في السفر الحاسن انه تعال قال لموسى صلى الله تعالى عليه وسلم انى معي اهلهم نيسا من بنى

٧ وقد يستدل بوجه اخر فتجد
 ان حضرت فخره على النبي لم
 احد ما اجمع فيه من الامات
 العديدة والمائة والذرية
 والبدنية والخاصة الثاني ما
 اشتغل عليه شريسته من سبب الاعتقادات
 والمبادئ والسياسات
 ونحو ذلك الثلاث ظهر ربه
 على الامم بان عزة الانصار
 والامم اذ تارة اصل الضلال
 ولقد روى الروا انه تعالى
 فتوة من الرسل والاختلال في
 تلك واعتبار الضلال واعتقاد
 الحال واعتقاد الى سبب محمد امير
 المؤمنين ومن في صدر المؤمنين
 من روى ان المؤمنين لم يكن جهة الضلال
 غيره من العالمين

الانفس فصر من الكتب السماوية
 في التورية جباله من طور سيناء
 واشترق من سبعر واستولى من جبال

ان لافرع ههنا وانما السخح بيان لاشهاد حكم شرعى سق على الاطلاق واما مايا فلطلاق نسخ
شرعية موسى عليه السلام لوجهين الاول انه توارث امره على منبه على تأيد هائل فسكرنا بلمبت
ابدا وهذه شريعة مؤيدة مادامت السموات والارض والجواب انه افزاء على موسى عليه السلام
ودعوى توارثه مكارة واوصح المظهر للبحر ان على عيسى او محمد عليهما السلام ولاظهره
في زمانهما احتجابا عليهما ولواظهره لاشهر ثور الدواعى على له كثير اعيايم بالثبوت
عالموم عن طول الزمان وتاليهما امامان يكون صرح بدوام شريعتهم فدم او يقطعاها
فيلزم ثورته لكونه من الامور العظام التي تفر الدواعى على قائلها ولم توارث اوسكت عن الدوام
والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتغير الى اوان النسخ وقد قرر والجواب انه صرح باقطعاها
بالاسخ ولم توارث لعدم ثور الدواعى ولغة ثاقفين في بعض الطبقات ادم بيت من اليهود في زمان
يختصر الاقل من القليل اوسكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرار الاسباب والمحال اوعلى ان
الاصل في الثبات هو لبقاء حتى يظهر دليل العدم (قال المصنف الخامس) يريد انه بموت
الى الثقلين لالى العرب خاصة على ما رعى بعض اليهود والنصارى زعمانهم ان الاحبياس
الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكاين ورد بامر من احتياج الكل الى تجديد امر
الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلاف دينهم بالخرافات وانواع الضلالات
مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بيته وكونه خاتم النبيين لاني بعده ولا نسخ
لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل الا وبيل واطهر البهرة على وقفه وان تكايد المجر
قد شهد بذلك قطعاً بقوة تعالى وما رسلك الا كلمة لئلا تنزل الله اليكم جعائل اوصى
الى انه استمع نغم من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين لظهوره على الدار لاشغال
في القرن ما يدل على ان الثورة في الانجيل هدى لاس من غير تفرقة بين معاوضي القرن
ويخالفه فخص هداية القرآن وبسته محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه
بقوله وما رسلك ان رسول الابلسان قومه لانتقول هما هدى لاس من قبل زبول القرآن
او هدى لهم الى الايمان بمحمد عليه السلام والابحاح لشريعته لما فيها من السارة بيته
والاناء عن الانتهاء فتاعته فان قيل انيس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رضى الى السماء
وسير الى الدنيا قدا بل ولكنه على شريعة نبينا لايده الاتباعه على ما قال عليه السلام
في حق موسى انه لو كان حيا لما وسع الا انبيى فيصيح لمنعنا من الانبياء بمعنى انه لا يصب نبي بعده
واجب المسلمون على ان افضل الانبياء محمد لانا منه حبر الامم اقوله تعالى كنتم خيرة اخرجت
لاس وكذلك جعلكم امة وسطا وتفضل الامم من حيث انها امة تفضل الرسول الذي
هم امته ولانه بموت الى الثقلين وخاتم الانبياء والازل ومهره الطاهرة الزهرة باقية على وجه
الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر
الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات
اشارة الى ذلك والا حديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام
لانا اكبر الامم والآخرين على الله تعالى ولا فخر فاقال عليه السلام لا تخبروني على
موسى وما يدعي لعد ان يقول اني خير من يونس بن متى تواضع منه واختلفوا في الافضل
بعده فقيل آدم لكونه بالبشر وقيل نوح لطول حياته وعمله وقيل ابراهيم لزيادة توكا
والجنته وقيل موسى لكونه كلام الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفه وفضله النصارى
على الكل بانه كلمة القاهسا الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولد له سيدة
نساء الملائكة الطاهرة عن الانداس وزنى في حجر النيا والاولياء وتكلم في المهد بموعودة نفسه

[illegible]

اشبهة الى نفي الصغار ولو سهوا والذهب عندنا مع الكبار بمد البعثة مطبقا والصغار عدا
 لاسهوا ولكن لا يصرون ولا يخرون بل يذنبون فيتنهون وذهب امام الحرمين تناوبا وهاتمن من المعتزلة
 الى تجوز الصغار عدا ان اهل صدر عنهم الذنب لازم امور كلها متقدمة الاول حرمة متابعتهم لكنه
 واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الشان في رد شهادتهم
 لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بالآية والاجماع على ذلك لكنه متف للقطع بان من يرد شهادته
 في القابل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم
 وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه متف لاستلزامه ايذنتهم المحرم
 بالاجماع لقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاتهم العذاب واللعن واليوم
 والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له اجر جهنم وقوله الا امة الله
 على الطالين وقوله لم تقراون ما لا تفعلون وقوله تأمروا بالناس بالبر وتنبهوا عن المنكر لكن ذلك
 متف بالاجماع ولكنهم اعظم المنفرات الخامس عدم تلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا يتلهم عهدى
 اطالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذهب قد افواهم
 الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاعوانهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين
 لكن اللازم متف بالاجماع وقوله تعالى في اراهم ويعقوب انا اخلصناهم بخلافه ذكر الداروقى
 يوسف انه من هادئ المخلصين اساع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي الطلان
 الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات ومعدوبين عند الله من المصطفين الاخبار اذ لاخير في
 الذنب لكن اللازم متف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا
 لمن المصطفين الاخبار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع فانهم
 فيما يتعلق بالشريعة واتباع الاحكام وبالجملة فيما ليس رلة ولا طبع واستحقاق العذاب ورد
 الشهادة انما يكون بكثرة او اصرار على صغيرة من عبراته ورجوع ولزوم الزجر والمنع واحتج في
 العذاب واليوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة مع ذلك فلا يتأذى بما يجب له بل ينفع بمجرد كبره
 سهوا او صغيرة ولو عدا لا يعد المرء من الطالين على الاطلاق ولا من الدين افواهم الشيطان
 ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فسادها البعض
 اليها او كرهه من حرمة الاخبار لا يتا في صدور ذنب عن آخر سيما هو اوسع التوبة وبالجملة
 فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبرية سهوا او صغيرة الغير المفر عدا على ما هو المتنازع محل
 نظر ارجح المخالف بما نقل من فاضل الانباء وباشهد به كتاب الله من نسبة العصية والذنب
 اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وبمثل ذلك والجواب عنه اما اجبالا فهو ان ما نقل احادا
 مردود وما نقل متواترا او منصوبا في الكتاب محمول على السهو والسيان او ترك الاول او كونه
 قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والأويلات واما تحصيل المذكور في التفسير وفي الكتب
 المصنفة في هذا الباب اما في قصة آثم عليه السلام فامر ان احدهما ورد في التبريل من الله
 عصي وغوى وازنه الشيطان وخاف النهى عن اكل الشجرة واعترف بطله نفسه وعوت
 قولاً وفلا بقوله تعالى امر انهم كما ص نكس الشجرة ويزع اللسان والاخراج من الجنة
 ثم تاب الله تعالى عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم تكن له الجنة
 امة وكان من نسيان لقوله تعالى فني ولم يجد له هزما او كان زلة وسهوا حيث
 طن ان المهى شجرة عينها وقد قرب فردا آخر من جنبها وانما هو بترك التيقظ
 والذية لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو
 الظاهر الا ان فيه تسليم للمدعى وثانيهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة

ثم جعل منها زوجها الى قوله جلالة شركاء فيما اتاهما ولم يقل احد في حق الانبياء بالشرك في الالهية وبقول البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اى جعل اولادها له شركاء بدليل قوله تعالى قتال الله عايشون والمراد ما وقع له من الميل الى طاعة السطان وقبول وسوسته والخطاب امر يش والنفس الواحدة فصي ومعنى جعل منها زوجه جعلها لمن جنسها صرية قرينة واشراكهما فيما اتاهما الله تسمية اولادها بعبدة مناف وعبدة العزى وعبدة الدار ونحو ذلك والماثلة في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يوحى اليه ليس من اهل كذب بل لثبته على ان المراد بالاهل في الوعد هو اهل الصالح والمعنى انه ليس من اهل دينك اوانه اجنبى منك وانما ضمت الى نفسك بانك لما روى من انه كان ابن امرأته والاجنبى انما يبعد من آب الشيء اذا كان له عمل صالح والماثلة في حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب في قوله تعالى هذا ربي وبل فعله كبيرهم وانى سقيم والجواب ان الاول على سبيل التقرض والتقدير كما يوضع الحكم الذى يراد ابطاها على الاستهزام وعلى انه كاذب في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثانى على التقرض والاستهزام والاشارة على انه يمرض الهم والحزن من عندهم والجمعى على ما قبل والماثلة في قصة يوسف من جهة يعقوب عليه السلام الاطراف في الصدق والحزن والكآب والجواب انه لا حصية في جبل النفس من بلوغ عليه آثار الذنوب والصالح واع الكمال ولا في بيت السكوى والحزن ان الله تعالى في مصائب يكون من جهة لبيد سببها قبل انه كان من خوف ان يموت يوسف عليه السلام على عير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا يوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله تعالى ولقد همت به وهم بها جعل السقاية في رحل اخيه والرصاء بمجدود اخوته وانوبه له والجواب ان ذلك قبل البعثة والمراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المصدوف مادل عليه الكلام السابق ويكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه لخطاها والمراد الميلان المذكور في الطبيعة البشرية لالههم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشاركة اى شارف ان يهيم بها وبالجملة دلالة ههنا على العزم والقسا على المعصية فضلا عما ذكره الحشوية من الحشويات ولهذا ورد في هذا المقام من الشاه على يوسف ما ورد من غير ان تنبى عليه زلة او يذكر له استعمار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل ياذن الله تعالى ونسبة لسرقته الى الاخوة توربة عما كانوا يفعلوا يوسف مما يجرى السرقه او هو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تسمية وتكرمة كالقيام والمصالح لو كانت مجرد انشاء وتواضع لا وصح جهة واما في قصة موسى فقتل القبطى وتوبته عنه واعتزفه لكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان حطاه وقبل البعثة وافته المنية في اظهار السر بقوله التواماتم ملقون ليس رضاه بل الرضا اظهار ابطاها او اظها ربحه ولا تيم الا به وقيل لم يكن خرا ما حثبوا الشام لا لواح كان عندهم شعيرة وتعبير لشدة غضبه والاخذ برأس هارون وجره اليه لم يكن على سبيل الايداء بل كان يذنبه الى نفسه ليتخلص منه حقيقة الحال فغاف هارون ان يحصله بنو اسرائيل على الايداء وبعضى الى سائمة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا هارون فانه كان يهاجم من عبادة الجبل وقوله الخضر لقد جئت شيئا نكرا اى عجا ووافقه الخضر كان ياذن الله تعالى واما في قصة داود عليه السلام فلم يثبت سوى انه خطب امرأه كان حطها بوريا فزوجها اوليا واما داود دون اوريا اوسال ان يزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة في عهد وكان زنة منه لاستغاثه بسبعة وتسمين والخدعان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينهاه

فلما تبين استغفر به وخر راكعاً واثاب وسباق الآيات يدل على كرامته عداة تعالى وتزاته
 عما ينسب اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والهمز والكاء والاستغفار استظماماً لقرعة
 بالنظر الى ماله من رفيع المنزلة وتقرير الملكين تمثيل وتصوير لقصة لاخبار بمضمون الكلام
 ليبرز الكذب ويحتجح اليما قبل ان المتضمنين كالصين دخلا عليه لاسرفة فلما رآهما
 اخترعا الدهوى اركنا راعى غم طم احدهما الاخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان
 فأمر واحدها ما يشي به قوله اذ عرض عليه بالمسي الصاغت الجباد الخ وذلك انه اشتغل
 باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن المصراوص ورد كان له وقت المسمى فاقم
 لذلك واسترد الافراس مقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والقسيان وعصر الجباد
 وضربا عنقه كان لاطه الالم وقصد التقرب الى الله تعالى واتصدق على الفقراء من احب ماله
 على انفس المفسرين من قال المراد حبه للجهد واعلاء كلمة الله وتخير توارث للجباد للشمس
 واما طلق معها بالسوق والاصاق تسريها لها او امتحانها او اظهار اصلاح آكد الجهاد بنفسه
 وثبها ما سير اليه بقوله ولقد ساء لسان الآية فان كان ذلك ماروى انه ولده ابن فكان يمدوه
 في الصحابة خوفا من انه له الشياطين او تخبه لمراعاة الى ان التي على كرسية ميتا فتنه لخطاة
 في ترك اوكمل فاستغفر وناب فهذا مما لا بأس به وغايته ترك الاول وبس في الحفظ ومباشرة
 الاسباب ترك الامثال لاسر التوكيل على ما ظال عليه السلام اعطاه وتوكل وكذا ماروى انه قال
 لا طوفن اللبة على سبعين امرأة كل واحدة تأتى بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ارشاه الله
 فليحمل الامراة واحدة جاءت بشق ولده عين واحدة ويدا واحدة ورجل واحدة فالتفت
 القابلة على كرسية واما ماروى عن حديث النخام والشيطان وعادة اللوش في بيته وجاوس الشيطان
 على كرسية فعلى تقدير محتمل يجوز ان يكون اختنا للثايل عبر محرم في شريته وعبادة التمايل
 في بيته غير معلوم وثلاثها ما يشهر به قوله تعالى وهبلى ملكا لا يبنى لاحد من بعدى من الحسد
 وعدم ارادة الخير لغيره والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للجنة على وفق طاعن في زمانه
 ولان بجاه فانهم كانوا يهضرون في ذلك العهد بالملك والجاء وهو كاشا في بيت الملك والنوة
 ووارث لهما واطهارا لا مكان لمطاعة الله وعبادته مع هذا الملك المنفذ وقبل اراد ملكا لا يورث
 منى وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيرى مضاهى كاقوع ذلك مرة وقيل
 ملكا خفيا لا يبنى للراس وهى اقتضاة وقبل كان ملكه عظيما فخا ان لا يقوم غيره بشكره
 ولا يحافظ فيه على حدوده واما في قصة يونس ما يشهر به قوله تعالى وذا النون اذ ذهب
 مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المعاضبة على الكفار المعادين لا على الله تعالى
 ومعنى لن نقدر ان يضيق عليه كافي قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكاً في القدرة
 ومعنى الظلم في قوله انى كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن
 كصاحب الحوت اى في ترك الصبر على معاناة الكفار واما في حق نبيسا فخل استغفر لذنبك
 ولقد تاب الله على النبي وبلغرك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك
 الفضل وقوله ووجك مثالا فهدى معناه فقدان الشرايع والاحكام وقبل له مثل في صباه
 في بعض مشاب مكه فردء ابوجهل الى حد المطلب وقيل مثل في طريق الشام حين خرج
 ابوطالب وبلغه لادالة على العصبان والميل عن طريق الحق ولذا قال ما مثل صاحبكم
 وما غوى وقوله ووضعا عنك وزرك مثل لما سكتا ن يشل عليه وينمه من فرطه قبل النبوة
 او من جهله بالشرايع والاحكام او من نهالكه على اسلام اولى الضاد وتلقه وقوله عفا الله
 عنك لما اذنت لهم تاملط في المطلب وعتاب على ترك الفضل وارشاد الى الاحتياط في تدبيره

لا يستكبرون عن صلاته ولا يسخرسون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يخفون وإن أمثال
 هذه العرومات فميد الظن وإن أتت اليقين وما يقال له لأعبره بالظنات في باب الاعتقادات
 فإن أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ويصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وإن أريد
 أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمتك الدافون بوجه الأول أو الألبس مع كونه
 من الملائكة دليل تناول أمر الملائكة بالسجود في قوله تعالى وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
 أباه ولذا هو بت بقوله تعالى وما منك إن لا تسجد إذ أمرتك وبذلك دليل صحة اعتناهم منهم
 في قوله تعالى فسجدوا أو الألبس وقوله تعالى فسجدوا للملائكة كلهم أجمعون أو الألبس في
 واستكبر وكان من الكافرين ورد بالغ بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه وإنا درج في الملائكة
 على سبيل التعذيب الكوني جينا وأحرأهم فإياهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار أو كان
 من طائفة من الملائكة صمما على شأنهم الاستكبار لا يقول هذا مع كونه كالأعلى السند خلاف
 الظاهر الثاني أن قوله في جواب أني جاعل في الأرض خليفة يجعل فيها من يفسد فيها
 ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اعتيبت الخليفة وأسعدا لفضل الله تعالى بحيث
 يشبه صورة الإنكار معنى أنه لا ينبغي أن يكون وتيساع الظن ورجع بالغ في الإلزام ونجيب
 بأنفسهم وتركها وإماتال هذه تخلص بالعصمة لا محالة والجواب أن الاعتصام إنما يكون حيث
 افترض اظهاره قصة العير والتركية حيث افترض اظهاره مقبلة النفس ولا يتصور ذلك
 بالنسبة إلى علام العيوب بل الفرض التعجب والاستفسار عن حكمته استخلاف من يتصف
 بما لا يليق بذلك مع وجود الأولى والألق وإنما علوا ذلك بإعلام من الله تعالى أو مساهمة
 من اللوح أو قساية بين الجن ولا سبب مشاركتهم في الشهوة والغضب المفضيين إلى الفساد
 وسفك الدماء لإخالف قوله تعالى ابشروا بآياته هؤلاء أن كنتم صادقين أي في أني استخلف
 من يتصف بمذاكرته تعالى كون ذلك متحققا مع أولاهم بإعلام من الله تعالى أو إخبارا بمساهمة
 من اللوح لأننا نقول المعنى أن كنتم صادقين في أني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم
 ومصالح وصحات تلازم الاستخلاف إذ التعجب إنما يكون عند ذلك ولذا قال في رد عليهم
 أني أعلم ما لا تعلمون إشارة إلى تلك الحكم والمصالح لإخالف فيه دلالة على بني العصمة أثبت
 الكذب في الجملة لأننا نقول هذا أقدر من الخطأ والسهو لا يتنا في العصمة ولا يوجب العصبة
 الثالث قصة هاروت وماروت ملكين يسا بل يصدان لأنهما السحر بهما السحر والجواب منع
 ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل أمر الله تعالى عليهما السحر ابتلاء لقاس فن
 تعلم وعمل به كافر ومن تجنبه أوله ليعرفه ولا يفتقر فهو مؤمن وهما كانا يعظمان الناس
 ويقولان إنما نحن فتنة فاما من ابتلاه فلا تكفروا أي لا تنفدوا ولا تنموا فإن ذلك كفر
 وتعد بهما إنما هو على وجه المناسبة لاحتساب التجنب على السهو والزلة من غير ارتكاب
 وهما لكثرة فضلا عن كفر واعتقاد سحرهما وعمل به واليهود هم الذين يدعون أن الواحد
 من الملائكة يركب الكنية فيناقض الله بالسبح وأما المقام الثاني فذهب جمهور أصحابنا
 والشافعية إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة خلا للمعزلة والمفاضلة وأبي عبد الله الحلي في تناوهر
 بعض أصحابنا بيان عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل
 من عوام البشر أي غير الأنبياء كما وجوه تقليدية وعقلية الأولى أن الله تعالى أمر الملائكة
 بالسجود لآدم والحكم لآدم بسجود الأفاضل للآدم في إياه الألبس واستكباره والتعليل
 بأنه خير من آدم لكونه من نأرو آدم من طين يدل على أن المأمور به كان سجد بكرة وتعظيم
 لآدم سجود تحية وزيارة ولا يسجد إلا لأعلى للآدم اعظامه ورفع المراتبه وهما نفوس الساجدين

أفضلهم على الأنبياء تمتك القائلون
 بالعصمة بل قوله تعالى وهم لا
 يستكبرون عن طاعتهم من موقعهم
 ويعملون ما يؤمرون بسجود الليل
 والنهار لا يفترون والخالفون بين
 الألبس مع كونه الملائكة بل واستكبر
 وكار من الكافرين وإنا نزل
 الملائكة فجعل خصام لعددها
 الآية اعتقاد لتخليفة واستعداد
 له على أن يخلق وأعقاب بأنفسهم وإن
 هاروت وماروت لعدان لا يكافيا
 إلى حواء والذين يلبسون الثياب
 وعنده الملائكة لعدان أو انما
 في باب إنا جعلنا طين الزين
 مدغمة الخيرو منقاة النفس وإنما
 نؤمنهم الثوب والاستعداد من تكية
 الاستعداد من لا يلبس بالمدح ووجود
 الملائكة وإن هاروت وماروت لم يكونا
 من طين السحر لا مستعدا لمدح وإنما
 أنزل عليهما السحر ابتلاء لهم وكانا
 لعدان ويطعان للفرقان إنما نحن
 فتنة ولقد صبنا ماء منة كالماءات
 الأنبياء وهم مجربوا صابنا والمفتنة
 لوجه الله طاهر الملائكة بالسحر في
 فتنة سحرية لا تدنى للعلم لتفانيا
 وتفتنة لا زيادة وحجة دليل
 استكبار الألبس وتقليد بالخصيصة
 كونه من نأرو آدم من طين الثاني
 أمرهم بتعليم السحر أو السحر أو السحر
 الخطأ فقلنا الثالث أن أصح
 آدم ونفسه أو إبراهيم
 والذين من نأرو آدم من طين الملائكة الذين
 جعلهم الملائكة الملائكة الملائكة
 على الطاعات من التواضع والثناء
 الكمال مع العوائق أدخل في السجدة في
 الثواب من

ذلك حين استجبه قريش العذاب الذي اوعدهوا به بقوة تعالى والذين كذبوا ما باننا بهم
العذاب بما كانوا يخشون والحق اني لست بملاك حتى يكون لي القوة والقدرة على ازال العذاب
ياخذ الله كما كان لجبريل عليه السلام ان يكون له العلم بذلك ياخبر من الله بلا واسطة ومنها
قوله تعالى ما هيكمما وتكما من هذه البصرة الان تكونا ملكين اي الاكرامة ان تكونا ملكين
ويش ان الملكية بالبرية العليا وفي الاكل من النجس تارتقه اليها والجواب ان ذلك تمويه
من الشيطان وتخييل ان ما يراه في ملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال
القوة يحصل باكمل الشجرة ولو سلم فانية التفضيل على آ م عليه السلام قبل النبوة
ومنها قوله تعالى على شدي النوى يشي جبريل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب
ان ذلك بطريق التباغ وتم انطيم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستخف المسيح
ان يكون صداقه ولا الملائكة القربون اي لا يترفع عيسى في العبودية ولا هو ارفع منه درجه
كقولك لي يستخف من هذا الامر الوزير والالسلطان ولو عسكت احل بسهادته علىه البيان
والجبراء بما ياب انكلام وعلية قوله تعالى ولي رضى عك اليهود والنصارى مع انهم
اقرب دودة لاصل الاسلام ولهذا خص الملائكة بالقربين منهم لكونهم افضل والجواب
ان الكلام سبق رد معاملة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة والتمثيل
الا لوهية والترفع من العبودية لكونه روح الله ولد بلا باب واكونه بئري الا كونه بالروح والمعنى
لا يترفع عيسى من العبودية ولا هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا لب لهم ولا م
ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا لالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب
وا لثكالات الارزى ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفع في الفضل والسرف
والكمال بل فيما هو مظنة الاستكفاف والرضا كالملة والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب
المودة في النصارى ومنها الطراد تقديم كرم الملائكة على ذكر الانبياء والرسول ولا يعقل له جهة
سوى الافضلية والجواب انهم يميزون ان يكون بجهة تقديم في الوجود وفي قوة الاعيان وهم الاقلم به
لانهم اخي في الاعيان هم اقوى والعريض عليه اخرى والامعة ليات فيها ان الملائكة روحيات
مجردة في ذاتها منسقة بالهيكل الطولية مبرأة من طلبة المادة ومن السهو دة والعصب الذين هما
معدا السرور والقدح منصفه بانكمالات العلية والمثل من غير شوائب الجبل والفض
والطروح من القوة الى الفعل على التدرج ومن احتمال الطغفونية على الافعال البهيمية واحداث
السحب والرائل وامثال ذلك مطعمة على اسرار العيب سلجه الى انواع اخرى ولا كذلك
حال البسر والجواب ان معنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة وسهال اعمالهم المتوجبة
للجواب اكثر اطول زمانهم وادوم لعمد تحمل الشواغل واقوم للا متهاص مخاطبة المعلم
المقصود للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون الوح المحفوظ
المتشخص بالكيانات واسرار الغيبات والجواب ان هذا لا يعم كورا على الاعيان وعلومهم افضل
واكثر لونا لجهات اخر كقهر المضاد والمنا في تفصيل المتع والمشايق ونحو ذلك على ما
(قال المبح الثامن الولي هو العارف بالله تعالى ٧) وصفته المواظ على الطاعات المجتنب
عن المعاصي الممرض من الانهكاك في اللذات والسهول وكرات ظهور امر خارق العادة
من قلبه غير مقارن لدعوى البرية وبهذا يتميز عن البهرة وبمعارضة الاعتقاد والعمل الصالح
والترام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكيدات تكذيب الكذابين كما روى ان مسلة دما
لاصوران نصير عنه الموراء مصححة فصارت عنه المصححة عواء ويشي هذا الهامة وقد تظهر
الخوارق من قبل هوام السليين تخلصهم من الجن والكمار ونسعى موصنة فلذا قالوا ان الخوارق

٧ واجب بان يقضها على قواحدة
الفلسفة بعضها مشترك وبعضها
معارض الظاهر ان اعمالهم اكثر وادوم
واقوم وعلومهم اكمل واكثر واجب
بان المقرون بشهر المخاطة وتصل
المشايق ادخل في استحقاق التفضيل
من

الصارف عنه عما مضى والارادة
ظهورا مرادق للعادة من مثله
بلا دعوى للجنة وهي مارة و
يقصد الولي ومن جنس المتزات
لشعوى قدرة التذلل وواقعة
تقصيرهم وآصف اصحاب الكهف
الكهف وما قوا ترعنه من الصعابة
والاعين لغيره الى الدين و
مخالفة المسترارة لافاقا وجيب
الناس اثنى خيرة ابدال ارق عهد
المجرة في لفرج من لدن العادة
لكثرة الادلة والافعال ايات
الغرة لا حكاى ان كون المعزة اكراما
اكراما لصدقا والادلة على ذلك
قد اصاب المستدركه الادلة والافعال
الافعال لافعاله والافعال
لا تكون استمرارية الى العلة
الامة بل على قلب القطع
بالصدق عادة الامة قد جعلت
قدما لافعاله والافعال
استمرارية لافعاله والافعال
ومما هو وعلا في شواهد الاخبار
بالقياس قوله تعالى ما لم يفسد فلا
يظهر على وجهه اذ لا يفسد
من يدور ولا يفسد
الجب يهون ان يقضى بهال العجة
بفرقة السباق ان يكون النقص
الصلب المصوم او ينقص الانلاج
بما يكون بطريق الوحي منه

انواع اربعة مجهرة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعترفوا لامتناد ابو اسحق بيل الى قرب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم الجوزوني ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتقد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل بما يسطع من مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها لمن جنس ما وقع مجهرة لبي كاتلغاني البحر وانتلاب الصا واجبا الموق قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المجهزات وقال الامام هذه الطرق غير سليمة والمرضى عندنا يتجوز جلة خوارق العادات في مرض الكرامات وانما تمتاز عن المجهزات بخلافها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدو لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاخبار فمن شرطه عدم تمكن القبر من الايمان بالكل بل مفض الى تكذيب النبي حيث يدعى عندنا تصدىقه لا ياتي احد بمثل ما نيت بقوله انما في هو الايمان بالكل على سبيل المصارضة ودعوى النبي انه لا ياتي بمثل ما نيت به احد من المؤمنين لانه لا يظهر منه كرامة اول او مجهرة لبي اخر نعم فديرو في بعض المجهزات نص قاطع صلى ان احدا لا ياتي بشئ اصلا كالقرآن وهو لا ينافي الحكم بان كل ما وقع مجهرة لبي يجوز ان يقع كرامة لولي لساعلي الجواز ما في المجهرة من امكن الا صرف نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كالمالك يصفق رسوله ببعض ما ليس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام واه ثلادخل طهباز كرا بالحرب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبث في الكهف سنين بلا طعام وشرب وقصة آصف واتبائه بعرض باقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او مجهرة لذكره وانشائي لم يكن انما في زمن اصحاب الكهف والثالث لسلم ان صلى الله عليه وسلم قلنا سيا في القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى السوء بل لم يكن لذكره ما علم بذلك واذا سأل نحن لا ندعي الاجواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقر ونه دعوى النبوة ولا مسوقة قصد تصديق نبي ولا يضربا تسميته ارهاصا او مجهرة لبي هو من امته على ان ما ذكرتم رد على ثمر من مميزات الانبياء لجواز ان يكون مجهر قلبي آخر والثاني ما توارعنا وان كانت التفاصيل ما من اكرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كروية عمر عن الله عنه المرحب به يهناون حتى قال يا اربعة الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد بالله تعالى عه السم من عبران يضربه وامان على رضى الله تعالى عنه فاكث ان نحصى وبالجملة وطهور كرامات الاولياء بكاد يلحق بظهور مميزات الانبياء وانكارها يجب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسموا به من ما نهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهادهم في امور العبادات واجتناب السيئات رقوا في اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يرقون ادبهم وبمضفون لحومهم لاسمو نهم الا باسم الجبهة لا صوفة ولا يمدونهم الا في صداد احاد المبدعة فاعدين تحت المثل السائر اوسمهم سبوا وودوا بالابل ولم يرقوا انما في هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما الحب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى عن ابراهيم بن ادهم انهم راوه بانصرة يوم التوبة وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عليه كى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال تقضى العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل

السنة وللخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولد لانتفىست التي بغيره
 اذ الفارق هو المجزة ورد بما مر من الفرق بين المجزة والكرامة الثاني انها لو ظهرت لكثرت
 كثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هـ ورد بالتمع بل غاية استمرار تقص العادة
 الثالث لو ظهرت لا تعرض التصديق لانسحاب اثبات النبوة بالمجزة لجواز ان يكون
 ما يظهر من الذي افترض آخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تقيد
 التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للايدياء في ظهور الخوارق تحمل عظم قدر الايدياء
 ووقوعهم في النفوس ورد بالتمع بل يزيد في جلالة اقدارهم والرفعة في اتباعهم حيث نلت انهم
 وابعاعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريتهم والاستضافة على طريقتهم الخاص
 وهو في الاخبار عن النبيات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
 من رسول خص الرسل من بين المرئضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء
 امر تضييخا يشاهد من الكهنة الفناء الجن والشياطين ومن اصحاب التفسير والجموع ظنون
 واستدلالات ربما تمع وربما لا تقع ليس من اطلاع الله تعالى في شيء والجواب ان الغيب ههنا
 ليس للعلوم بل لمطاني او معين هو وقت وقوع الغيبة بقرينة السياق ولا يعد ان يطلع عليه
 بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا يخافه بل لا امتناع
 حيث قد جعل الغيب للعلوم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المرفع باللام سيما وقد كان
 في الاصل مصدرا ويكون الكلام لسبب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا يتناقض في اطلاع
 البعض على البعض وكذا لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فلا يستدل من
 على ان الكلام للعموم **السبب** اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد نوما من الاطلاع
 وذلك ليس لازما (قال خاتمة) حكى عن بعض الكرامية ان الولد قد يبلغ درجة التي بل اعلى
 وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبي عن القرب والكرامة كما هو شأن
 خواص الملك والمقرين منه والنبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا
 لتبليغ احكامه الا ان الولد لا يبلغ درجة التي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الولاية
 والاحاد ان الولد اذا بلغ العاشية في المحبة وصفاء القلب وبكال الاحلاص سقط عنه الامر
 والتهنى ولم يضره الذنب ولا يدخل البار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجتماع السلبين والاول خاصة
 بالانبياء مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء العاقبة بمحسنة
 المصون القاطمة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك بمعون لاصلاح حال العالم ونظام له
 المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبي عن الغيبة والتبليغ من الحق
 الحق فيها ملاحظة للجبايين ويضمن قرب الولاية وشرفها لانها لا تقتصر من مر
 ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة ثم قد يقع
 في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاولى في النبوة من معنى الوساطة بين الجبايين والعباد
 بمخالص الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من معنى
 القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غيره النبي وفي كلام بعض
 العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلعا وابس من الادب اطلاق القول به بل
 لابد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوة لان نبوة النبي تنقطع بمصلحة الوقت
 والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قائم سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها
 محكومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث طاهرها الذي هو الانبياء وان كانت دائمة من حيث
 باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالمعنى فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه

٢ لا يبلغ الذي رتبة النبي ولا
 فسقط عنه التكاليف كمال الولاية
 والولاية من غير انبياء افضل من
 النبوة والولاية من غير انبياء افضل من
 النبوة لانها تنبي عن القرب والكرامة كما هو شأن
 خواص الملك والمقرين منه والنبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا
 لتبليغ احكامه الا ان الولد لا يبلغ درجة التي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الولاية
 والاحاد ان الولد اذا بلغ العاشية في المحبة وصفاء القلب وبكال الاحلاص سقط عنه الامر
 والتهنى ولم يضره الذنب ولا يدخل البار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجتماع السلبين والاول خاصة
 بالانبياء مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء العاقبة بمحسنة
 المصون القاطمة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك بمعون لاصلاح حال العالم ونظام له
 المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبي عن الغيبة والتبليغ من الحق
 الحق فيها ملاحظة للجبايين ويضمن قرب الولاية وشرفها لانها لا تقتصر من مر
 ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة ثم قد يقع
 في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاولى في النبوة من معنى الوساطة بين الجبايين والعباد
 بمخالص الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من معنى
 القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غيره النبي وفي كلام بعض
 العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلعا وابس من الادب اطلاق القول به بل
 لابد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوة لان نبوة النبي تنقطع بمصلحة الوقت
 والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قائم سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها
 محكومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث طاهرها الذي هو الانبياء وان كانت دائمة من حيث
 باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالمعنى فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه

وسلم حلة تصرف ولايته بهم يتصرف في الحق بلحق الى قيام الساعة ولهذا كانت حلاتهم
 المتنابهة اذ ليس الولد الا يظهر تصرف الابي واما بطلان القول بسقوط الامر والهي
 فلم يرد الخلف ولا اكل الناس في الحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكليف
 في حقهم لم ياكل حتى يمتاين يادى زلة بل يتكلم الاصل ثم حكى عن بعض الاولياء انه استغنى الله
 عن التكليف وسأله الاعتصاف عن طواهر العبادات فاجابه ان ذلك بان سلبه القتل الذي هو
 اخطر التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وانت خير بان الصارف لا ينام
 من العبادة ولا يفرق في الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض نقصان والهبوط
 من صراح الملك الى منزل الحيوان بل ربما يحصل بل كان الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق
 في ملاحظة جباب الحق بحيث يذلل من هذا السالم ويحل بالتكليف من غير تأنم بذلك لكنه
 في حكم غير المكاف كالتم وذلك ليعزه من مراعاة الامرين وملاحظة الجائنين فربما يسأل
 دوام تلك الحالة وعدم العودة الى عالم الظاهر وهذا الدول هو الجنون الذي ربما يرجع على
 بعض العقول والقصصون به هم السجون يجتازين القلاويبها يظهر فضل الابداء على الاولياء
 فانهم مع ان استراقهم اكل وانجذابهم اسهل لا يتخلون بلقى طاعة ولا يبتغون من هذا
 الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شغل من ذلك الجباب ولهذا
 ينشئ عليهم ادنى زلة من منفع الصواب (على المصنف التاسع) اظهاها امر خارج العادة
 من نفس سريرة خبيثة بمباشرة افعال مخصوصة يجري فيها العمل والتدبر وبهذين الاعتبارين
 يعاقب بالهرة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح اقتراحين وبه يختص بعض الازمنة او
 الامكنة او الشرائط وبه قد تصدى بعارضته ويثبت الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه عما
 يعلو بالفسق ويصف بالرجس في الظاهر والباطن والخرى في الدنيا والاخرة اذ عرفت ذلك من وجوه
 المغارفة وهو عند اهل الحق جائر عقلا ثبات سمها وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل
 هو مجرد اراءة ملاحظة حقيقة له منزلة الشبهة التي سبها خفة حركات اليد او خفا وجه الحيلة
 فيه اما لاهل الجواز ما عرفت في الاعتزاز من امكان الامر في نفسه وسبب قدرة الله تعالى فانه هو
 الخالق وانما الساحتها فعل وكاس وايقضا اجاج الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع
 وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما نزل على الملكين بسابل هاروت وماروت الى قوله
 فيتعلمون منها ما يفرقونه بين المرء وزوجه وما هم بضارين من احد الا باذن الله وفيه اشعار
 انه ثابته حقيقة ليس مجرد اراءة وتوهمه وبان المؤثر والحساق هو الله وحده ومنها سورة الفلق
 التي اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فجاءت من مضر ليدفن اعصم اليهودي رسول الله صلى
 الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليل ومنها ما روي ان جارية مصرة عاتية رضى الله عنها وانه مضران
 عررض الله عنه فتركه فاذ قيل لوجه السحر لا ضرر السحره بجميع الانبياء واصحابهم
 ولحصول الاتصافهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسهر اليه صلى الله عليه وقد قال الله تعالى والله
 يعصمك الناس ولا يعلم السحر حيث في وكانت الكفرة يعبون اني صلى الله عليه وسلم به مسهور
 مع الطلع بانهم كاذبون قلب ليس السحر يوجد في كل عصر ومن كان وكل قطر وسكان لا ينفذ
 حكمه كل اوان ولاه يد في كل شأن والى معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نيته
 لان يوصل ضررا والمال يئنه ومراد الكفار بكونه محصورا انه محنون ان يزل عنه بالسحر حيث
 تركه فيهم فان قيل قوله تعالى في قصص موسى صلى الله عليه وسلم يخيل اليهم مضرهم انها نسي
 يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخيل وتوهم فلا يجوز ان يكون مضرهم هو ابتاع ذلك
 التخيل وقصدت في ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخيل لا يدل على انه لا حقيقة اصله

٢ الحصار من خارجة عدو في هذه القبال
 مسجودة جرى فيها الضيق والتم
 تحسن عليها شر النفس وكسني
 فيها امارته حمار - غفلا
 كالمراة المعيرة انك قوله
 تعالى يعلمون الناس السحر وما نزل
 ولا ثبت من السحر في قوله
 ولم ينفذ ان يفرق في منها
 والطين الجاني من الغفر في التي
 في الغفره على السحر
 به زلة الى الدنيا بالسحر والتم
 ليه له تعالى انما يعلم السحر
 هي العبرة ان يملكه او يفرق
 اعلى من قوله وليس له
 ان يعلم ما يشاء من الامور
 بالاعياء والذات تلك العباد
 وغفره فانه قوله تعالى يعلم
 من السحر ما يشاء ان
 تخيل وتوهم به
 المشعور على ما هو في
 والامانة التي تكلمه
 ان يملكه في قوله
 في قوله تعالى يعلمون
 وفي جواز الاستغفار في العود
 وفي جواز تعلق التليم والفكر المصح
 والمسته فرعة

وأما الإصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصة انما اذا استحضرت شيئا لحفته الآفة
فتصورها بكاد يجرى مجرى المشاهدات التي لا تعترق الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
العين حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجل القدر وضعت كثير من المعصير الى ان قوله
تعالى وان تكاد الذين كفروا ليزلفوا بك باصبارهم الآية تزل في ذلك وتقالوا كان العين في بني اسد
وكان الرجل منهم يصبوح ثلاثة ايام فلا يراه شيء يقول فيه ام اركب اليوم الاعاء فانفس الكفار
من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فصعده الله
واعرض الجبا في بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم فطر استحسن بل مفت
وبعض والجواب المهم كانوا يستحسنون منه المصاحبة وكثيرا من الصفات وان كانوا يعضونه
من جهة الدين ثم القائلين بالسهر واليمين اختلاف في جواز الاستسامة بالرق والعوذ وفي جوار
تطبيق الخاتم في جواز الغش والمصحح واكمل من الطردين اخبار وآثار والجواز هو الارجع والسلمة
بالفتحيات شبه والله اعلم (قال الفصل الثاني في الماد وفيما بحث) وهو مصدر او مكان وحققة
المودود جمالي الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد التفساد ورجوع اجزائه اليه
الى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت والارواح الى الايمان بهذا المارقة وأما المصاد
الروحاني المحض على ما مره الملائكة فصار رجوع الارواح الى ما كانت عليه من الجبر من علاقة
البدن واستعمال الاكث والبري عما ابتليت به من الظلمات (قال المبحث الاول ٩) كثير
من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالمقادير الدينية ويمتد بتحقيق المقاصد
الاصولية انها نائمة في ايراد الحجج عليها اودع الشبه عنها وذلك كعادة المذموم وثبتت
الجبر والخلاصحة الفناء الى العالم ورجوع الخلق الى الافلاك وعدم اشتراط الحياة بالبنية وعدم
زوم تساهي القوى الجسمانية وهو ذلك في اثبات الحسوس وعذاب القبر وتلفيد في الجنة
او النار وغير ذلك على اختلاف الآراء ولما اخرج بحث امادة المذموم خاصة الى ههنا
لما لها من زبادة الاختصاص بامر المصاد حيث لا يعترف اليها الا في اثبات المصاد
بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والمحكماء على
امتناعها وأما المعتزلة فذهب عبر المصري الى جواز اعادة الجواهر لكن ينشأ
على ما في ذواتها في المذموم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال
بعضهم يمنع اعادتها مطلقا لان الماد انما بما معنى يلزم قيام الشيء بالشيء والى هذا ذهب
بعض اصحابنا وقال الاكثرون هي بشتاع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات
لاختصاصها عند هم بالاقوات وشمها الباقية الى ما يكون مقدورا للمد وحكموا به لا
اعادتها لا لاجد ولا لرب والى ما لا يكون مقدورا للمد وجوزوا اعادتها لنا اتفاقا ان الاصل فيه
لادليل على وجوبه وامتناعه هو الامتناع على ما قالت المحكمة ان كل ما قرع سمك من العراء
قدرة في بقية الامكان ما لم يترك صفة قائم الدهان في ادعى عدم اعادة المذموم فقلبه الدلي
والانما ان الماد مثل المبدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المذموم بعينه وبسبيل كون الشيء
محكما في وقت شمس في وقت لا تقطع به لا للاقوات فيه هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان المذموم
وهو الوجود ثانيا احسن من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاشم امكان الشخص وقرب
من هذا ما يقال ان المذموم المركب قابل للوجود ضرورة استحالة انقلاب وجوده الاول او اعادة
زبادة استعداده لقول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل ينال على التمسك ملكة الاتصاف
بالفعل فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاضل اهون وينبغي ان يكون هذا هو الحق
والرأى بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يره زبادة الاستعداد

٩ يجب انما ان المذموم خلافا للافادة
مطلقة ولدهن للتفرد في الامراض
لاستعصم في غير الدابة منها كالاصوات
انما انما ان المذموم خلافا للافادة
القيم دليل الوجبة اذ الاستماع والبرهان
الماد مثل المذموم على ما في قوله
مما في وقت شمس في وقت لا تقطع به
انما الوجود الاول اذ انما زبادة استعداده
لقول الجبر على ما في قوله تعالى
وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه
اشنع لا موله لا ماله لقول فليس هو الا
مفت

معلوم بالضرورة انه لا يتعص عملهم عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن
 الاقرب ان تحمل الامة التي جعلت اهلها على اجابة الاجزاء وما تقتض من المواد الى ما كانت
 عليه من الصور والتأليف على ما يشير اليه قوله تعالى قل بيحيها الذي انشاها اول مرة لاهل
 اعاده المعدم لا نه لم يبق هناك لتقابل والمستعد فضلا عن الاستعداد السابق به فان قيل
 ما معنى حكوم الامة اهلها صلى الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقهورات بالنسبة
 اليها قلنا حكوم ان فعل اهلها يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية
 وتلوة من جهة القابل بزيادة استعدادات القول وهذا هو المراد منها واما من جهة قدرة
 الفاعل فان كل على السواء لا يقال غلبة مادركم ان المعدم يمكن الوجود في الزمان الثاني
 كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته هو لا في امتناع وجوده لانه لا يمتنع كاستماع الحكم عليه والاسارة
 اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الامة التي هي الوجود بالذات الذي بينه وامكان
 الوجود لا يستلزم امكانها لا تقول لواضع المعدم لانه لا يمتنع وجوده اول ما وضع لذاته
 ثم امكان الوجود مستلزم امكان اليجاد سبيل النظر الى قدرة واحدة على ايجاد الامة ههنا
 كونه معاد او معنى الوجود ثانيا (قالوا المكون منهم من ادعى الضرورة A) وقال الحكم بان
 الموجود ثانيا ليس بعينه هو الوجود ولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند التلوص من شواهد
 التقليد والتعصب واستغنى الامام في المساحت حيث قال ونم ما قال الشيخ من ان كل من رجع
 الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح بان اجابة المعدم
 بمنع الوارد بالمع كيف وقد قال يجوز كبر من العلاء وقام البرهان عليه وسهم من تحسك بوجوده
 الاول انه لو اعيد المعدم بعينه لم يخل المعدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد منع
 ذلك بحسب وثيق فان معناه عدم التصديق بخلل العلم بين زمان وجوده بعينه وانصاف ذلك
 الشيء بل وجوده السابق واللاحق نظرا الى الوجودين لا يتناقض اتصاله بالشيء وبكى لصفة
 بخلل العلم بخلل الوجود بين المعدم السابق واللاحق وحصل صاحب المواقف هذا الوجه
 سيما لا دعوى الضرورة وهو غافا استكلام القوم والتعقبات فبالضرورة مقدمة
 الدليل لا يوجب ضرورة المدعى الثاني لوجاز اعادة المعدم بعينه اي بجميع مشخصاته
 لاجراء اعادة وقته الاول لانه من جعلها ضرورة او الوجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود
 بقيد كونه في وقت آخر لان الوقت ايضا معدم يجوز اعادته لعدم التباين وطريقي الاثر
 على من يقول يجوز اعادته الشكل لكي لا يلزم باطل لانه لا شيء متباد من حيث انه
 عاذا لاهل لئلا لا يوجد في وقته الاول وفي هذا جاع بين المتقابلين حين صدق على شيء واحد
 في زمان واحد من جهة واحدة في مبدأ واحد لما شرطنا ان يكون كونه متباد من جهة كونه معادا
 واسع كونه معادا الاله الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع للفرقة
 والابتنيز بين المتباد والمعاد حيث لم يكن معادا الا ان حيث كونه متبادا والابتنيز بينهما
 بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلث اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات
 والابواب انما لا ينسب كون الوقت من الشخصيات فانما طالعون بان هذا التكلف هو بعينه الذي كان
 بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتصاريف الاعتبارات والاضافات
 لان في الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو لم فلان ان ما يوجد في الوقت الاول يكون
 متبادا اليه وتمايلهم لو لم يكن الوقت ايضا معادا اولم يكن هو مستوقا بمحدث آخر وهذا
 ما يخالف ان المتباد هو الواقع اول لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع
 في الزمان الثاني وهذا يمكن ان يدفع ما قبل الوجود الزمان بعينه لم التسلسل لانه لا مشارة

كما مر من عيشة بوجوه
 احدها انه لو اعيد في كل اقدم
 من الشيء اسمه هو بالضرورة
 وانه لا يمكن ان يكون المعدم
 بين زمان واحد بعينه ساذن لا
 يخل الوجود بين القديم الشيء
 بعينه الثاني انه لما عاذا عاذا
 بوجوه منه ما عاذا
 وقته الاول يكون مستلزم
 له معاد وفيه جميع من انما كان ومع
 كونه حادا ادم المعدم في الوقت
 الثاني ورمح الامتنان ادم معادا
 الامن حيث كونه متبادا في الوقت
 ليس من جهة متعدياته ولسلم
 فالمدعى في الوقت الاول انما يلزم
 كونه متبادا وان لم يكن الوقت معادا
 كما علم من حوسبة بابتدأ افسر
 وهذا ما لا يخل في المتباد ادم الواقع
 او لا لا الواقع في زمان اول والمعاد
 هو الواقع ثانيا لا الواقع في زمان ثان
 افلقت لانه لو ما كان ادم لوجوه
 ابتداء ما يخل في المتباد
 في جميع المتعدياته في كل
 امتنانه الامتنان واما
 في الامتنان في كل
 هو مستقبل الرابع ان المعدم لا مشارة
 اليه فلاحكم عليه ورد بعد تسليم
 عدم ثبوت المعدم ان التمييز
 والثبوت عدم العقل كاف لصفة
 الحكم كما يقال المعدم الممكن يجوز
 ان يوجد

والبحث الثاني اختلف الناس في الماد

بين المبدأ والمعاد بامامية ولا وجود لاشي من العوارض والام يكن اعادة له يمينه بل بالقلبية والجمدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون الزمان زمان
 يمكن اعادة بعد المدمور و سلسل الثالث لو جاز ان يعاد المحكوم يمينه لجاز ان يوجد ابتداء ما به في المساهية وجب العوارض المتخضة لان حكم الاشكال واحد ولان التقدير ان وجود فرد ههنا الصفات من جهة الممكنات واللازم بالطل عدم التغير يمينه وبين الماد لان
 التقدير مشتركهما في الماهية وجب اموارض ورد بان عدم التغير في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتغير لم يكونا شيئين وهذا العقل غير مسلم الاستحالة اندما بالنس وعلى العقل
 ماهو متغير في نفس الامر وقد يجب له لو سمح هذا الدليل في زفوق شخصين متماثلين ابتداء
 بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التغير وحاصله له لا تعلق لهذا باعادة المدمور والرابع ان المدموم
 تنتج الاشارة اليه اذ يرتق له ثبوت اسلافه في الحكم عليه يصح العود لان الحكم ثبوت شي
 لشي يقتضي تميزه بوثيقه في الجهة والحجاب عند المعترلة لثباتين بغير المدموم وقاد ذاته ظاهر
 وعندنا ان التغير والثبوت عند العقل كافيه في الحكم والاحتياج الى الثبوت التي انما هو عند ثبوت
 الصفة في الخارج وما يقال ان القضية تكون جديده لا حقيقة ولا خارجة فلا يفيده الاصحة العود
 في الذهن ليس بشي الا ما اخذ القضية منه هو ما ما هو ان ما يصدق عليه الوصف المتوالي في الجملة
 يصدق عليه المحمول فالتى ههنا ان ما يصدق عليه له مدموم في الخارج يصدق عليه له
 يوجد في الخارج ولو لم يلقه فاذ هبة مضاهان ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه
 بالمحمول فالتى ههنا ان التي الذهن المدموم في الخارج يصح ان يصادو يوجد في الخارج وبالجملة
 فهذا كما يشال المدموم الممكن يجوز ان يوجد ومن سويل يجوز ان يتم الى غير ذلك من الحكم
 على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم وقد يخلص ص جيع الوجوه بقاء على الاطلاق يوجد
 ذلك التي التي هو جميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من رآه بانه هو ذلك التي كما يقال
 اعد كلامك في تلك الحروف بآء هـ او هيئاتها ولا يضر كون ههنا انا في زمان وذلك مستأ
 وفي زمان اخر ولا المناقشة وان هذا نفس الاول او منه وهذا قدر كاف في اثبات الحاضر ولا يطل
 نتي من الوجوه (قال البحث الثاني) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يمتد بهم في المسئلة ولا في
 الفلسفة له الامداد للشر اصلا زعمانهم ان هذا الهيكل المحسوس بجماله من المراح والقوى
 والاعراض وان ذلك ينفى بالوت وزوال الخبرة ولا يبق الا المواد الصرية المستغرقة والملاطاة
 المدموم وهذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والسرعة على ما يراه المحققون
 من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتدده في ان النفس هو المراتج فينبى بالوت فلا يصاد
 ام جوهر باني سد الموت بكونه المصاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمالين على حقة المصاد
 واختلفوا في كيفية ههنا جوهر السطين الى انه حجابي فقط لان الروح عند هم جسم
 سافر في البدن سريان السارق الصمم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط
 لان البدن يتعم بصوره واعراضه فلا يصاد والنس جوهر مجرد باني لا سليل اليه الفناء فيعود
 الى عالم المجردات يقطع التلصقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام القراني والكشي
 والحلي والراغب والقاضي اوزيد البوسني الى القول بالمعاد الروحاني والجمعي في جازها
 الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشعة وانكرانية
 وه يقول جمهور الصائري والتشائية قل الامام الرازي الان الفرق ان المسلمين يقولون
 بحدوث الارواح وردها الى الابدان لاق هذا العالم بل في الاخرة والتشائية بقدمها وردها

بين المبدأ والمعاد بامامية ولا وجود لاشي من العوارض والام يكن اعادة له يمينه بل بالقلبية والجمدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون الزمان زمان
 يمكن اعادة بعد المدمور و سلسل الثالث لو جاز ان يعاد المحكوم يمينه لجاز ان يوجد ابتداء ما به في المساهية وجب العوارض المتخضة لان حكم الاشكال واحد ولان التقدير ان وجود فرد ههنا الصفات من جهة الممكنات واللازم بالطل عدم التغير يمينه وبين الماد لان
 التقدير مشتركهما في الماهية وجب اموارض ورد بان عدم التغير في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتغير لم يكونا شيئين وهذا العقل غير مسلم الاستحالة اندما بالنس وعلى العقل
 ماهو متغير في نفس الامر وقد يجب له لو سمح هذا الدليل في زفوق شخصين متماثلين ابتداء
 بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التغير وحاصله له لا تعلق لهذا باعادة المدمور والرابع ان المدموم
 تنتج الاشارة اليه اذ يرتق له ثبوت اسلافه في الحكم عليه يصح العود لان الحكم ثبوت شي
 لشي يقتضي تميزه بوثيقه في الجهة والحجاب عند المعترلة لثباتين بغير المدموم وقاد ذاته ظاهر
 وعندنا ان التغير والثبوت عند العقل كافيه في الحكم والاحتياج الى الثبوت التي انما هو عند ثبوت
 الصفة في الخارج وما يقال ان القضية تكون جديده لا حقيقة ولا خارجة فلا يفيده الاصحة العود
 في الذهن ليس بشي الا ما اخذ القضية منه هو ما ما هو ان ما يصدق عليه الوصف المتوالي في الجملة
 يصدق عليه المحمول فالتى ههنا ان ما يصدق عليه له مدموم في الخارج يصدق عليه له
 يوجد في الخارج ولو لم يلقه فاذ هبة مضاهان ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه
 بالمحمول فالتى ههنا ان التي الذهن المدموم في الخارج يصح ان يصادو يوجد في الخارج وبالجملة
 فهذا كما يشال المدموم الممكن يجوز ان يوجد ومن سويل يجوز ان يتم الى غير ذلك من الحكم
 على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم وقد يخلص ص جيع الوجوه بقاء على الاطلاق يوجد
 ذلك التي التي هو جميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من رآه بانه هو ذلك التي كما يقال
 اعد كلامك في تلك الحروف بآء هـ او هيئاتها ولا يضر كون ههنا انا في زمان وذلك مستأ
 وفي زمان اخر ولا المناقشة وان هذا نفس الاول او منه وهذا قدر كاف في اثبات الحاضر ولا يطل
 نتي من الوجوه (قال البحث الثاني) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يمتد بهم في المسئلة ولا في
 الفلسفة له الامداد للشر اصلا زعمانهم ان هذا الهيكل المحسوس بجماله من المراح والقوى
 والاعراض وان ذلك ينفى بالوت وزوال الخبرة ولا يبق الا المواد الصرية المستغرقة والملاطاة
 المدموم وهذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والسرعة على ما يراه المحققون
 من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتدده في ان النفس هو المراتج فينبى بالوت فلا يصاد
 ام جوهر باني سد الموت بكونه المصاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمالين على حقة المصاد
 واختلفوا في كيفية ههنا جوهر السطين الى انه حجابي فقط لان الروح عند هم جسم
 سافر في البدن سريان السارق الصمم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط
 لان البدن يتعم بصوره واعراضه فلا يصاد والنس جوهر مجرد باني لا سليل اليه الفناء فيعود
 الى عالم المجردات يقطع التلصقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام القراني والكشي
 والحلي والراغب والقاضي اوزيد البوسني الى القول بالمعاد الروحاني والجمعي في جازها
 الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشعة وانكرانية
 وه يقول جمهور الصائري والتشائية قل الامام الرازي الان الفرق ان المسلمين يقولون
 بحدوث الارواح وردها الى الابدان لاق هذا العالم بل في الاخرة والتشائية بقدمها وردها

والبحث الثاني اختلف الناس في الماد
 فنفاه الطبيعيون نهائيا الى ان الانسان
 هو هذا الهيكل المحسوس الذي ينفى
 بصورته واعراضه فلا يصاد وتوقف
 جالينوس لتدده في ان النفس
 هو المراتج ام جوهر باني وباشته الحكماء
 والمليون الا انه عند الحكماء رومانى
 فقط وعند جمهور المسلمين حجابي
 فقط يتابع الى ان الروح جسم لطيف
 وعد المحققين حجابي لا غير الى
 والحلي والراغب القاشي والى
 زيدروم الى وجبات نهائيا الى ان ينفى
 النفس وعليه انه العارية لا بثبوت
 والكرامة وليس يتابع الى ان ينفى
 الدليل الى ان ما حجابي وهذا الامر
 الى ان لا الامر في الاصل الى
 الاول والقرى الى ان ليس هو الاول
 بعينه الا في رما الدين لم لا
 كما نصت ملوهم على ما
 جلوسا عنوما وقرى لا نكلا ليس
 الذي على الحاضرات والا
 بقاد على الاصل في علم على
 وبادروني الميت من كون اصل
 البنية هو الامور او كون متروك
 البعض مثل اهل الملة انما يمكن
 وغيره الصالحين اذ لو لم يكن شيئا فقل
 انهم في دور في السر الى ما لا
 يحصل القابل مثل في حجابي
 الى ان ما حاله مرة لا تاحتم
 الى ان الى و
 في ان الى ان
 ان لم تخم عظمة في يوم تشفق
 الارض غصص سر اعدك حشر
 حيا بامر الى من في من
 والا حيا وشو حله على الفناء في المعاد
 ازواحى زفيان وزهيا المعوم وتجبما
 لامر الظلام نسبة لا لانيه الى
 الكسبي لتابع والمقصود الى
 التصليل من

البيها في هذا العالم ويكرهون الآخرة والجنة والنار وإنما نهنا على هذا الفرق لأنه يظن
على الطباع العامة أن هذا المذهب يجب أن يكون كفرا وضلا لا يكونه مذهب اليه التسمية
والنصارى ولا يملكون أن التسمية إنما يكفرون لأنكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم
بالتثليث وأما القول بالنفوس المحررة فلا يرفع أصلا من أصول الدين بل ربما يؤيده وبين الطريق
إلى إبطال المعاد بحيث لا يفتح فيه شبه التكرين كذا في نهاية القول وقد بالغ الأمام الفرائي
في تحقيق المصادر الروحاني وبين أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الروح حتى سبق إلى كثير
من الأوهام ووقع في السمة بعض العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراء عليه كذب وقد صرح به
في مواضع من كتاب الأحياء وعبره وذهب إلى أن إنكاره كفر وإنما لم يسرحه في كتبه كغيره
لما قال أنه طاهر لا يمتصح إلى زيادة بيان ثم ربما عيل كلامه وكلام كثير من القائلين بالهادين إلى
أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المنفردة ذلك البدن بدنا فيجيد إليه نفسه المحررة
الباقية بعد خراب البدن ولا يضركونه عبر البدن الأول بحسب الشخص ولا امتناع إعادة
المعدوم بعينه وما شهد به المتخصص من كون أهل الجنة جردا مردا وكون خسر الكافر مثل جبل أحد
بعض ذلك وكذا قوله تعالى كما نضجت جلودهم بجلدهم جلودا غير هاولا بعد أن يكون قوله تعالى
أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم إشارة إلى هذا فإن قيل فعلى
هذا يكون الشباب والمواقف بالذات والأكم الجسمانية غير من عمل الطاعة وأرتكت العصية
قتل البقرة في ذلك بالذات وأما هو الروح ولو بواسطة الأكل وهو باق بعينه وكذا الأجزاء
الأصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة أنه هو بعينه وإن تبدلت
الصور والهياكل بل كثير من الآلات والأعضاء لا يتقل لمن جنى في الشباب فموقوف في المسب إليها
عقوبة لغير الخاطئ قلنا لا العمد في إثبات حشر الأجساد دليل السمع والمصنف منه غاية الإفصاح
ن الأدلة من الدين الإسلام ومن الكتب القرآن ومن الإنبياء محمد عليه السلام والعقولة بدهون إثباته بل
وجوبه بدليل العقل وقرره له يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب الماصين وأعواض المستحقين
ولا يتأتى ذلك إلا بإعادةهم بأعيانهم فيصعب لأن ما لا يتأتى الواجب الإلهي واجب ودرجاته تكون بهذا
وجوب إعادةهم على تقدير الفناء وسببه على أصلهم الفاسد في الوجوب على الله تعالى وفي كون ترك
"أه" ظلما لا يصح صدور من الله تعالى مع إمكان المناقشة في أن الواجب لأدم الإله وأه لا يكتفى
لله الروح ويدفعون ذلك بأن المطع والصابي هي هذه الجنة أو الأجزاء الأصلية لا الروح
ه فلا يصل الأجزاء إلى مستحقه إلا بإعادتها والجواب أنها اعتبر الأمر بحسب الحقيقة
شخص هو الروح من الطاعة والعصيان على الأدراكات والإرادات والأفعال
لركبات وهو المبدأ لكل وإن اعتبر بحسب الظاهر يلزم أن إعادة جميع الأجزاء الكلية من أول
يبلغ إلى المرات ولا يقولون بذلك فالأولى التمسك بدليل السمع وقرره أن الحشر والأعادة
م يمكن أخبره الصادق فيكون واقفا أما الأمكان فلأن الكلام فيما عدم بعد الوجود
أو تفرق معدا اجتماعا أو مات بعد الحياة فيكون قابلا لذلك والفصل هو أنه القادر على كل
المسكات العالم بجميع الكليات والجزئيات وأما الأخبار فمما توأمت من الإنبياء سيما نبينا عليه
السلام أنهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد في القرآن من نصوص لا يمكن أكثرها التأويل مثل
قوله تعالى قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة فإذهم
من الأجساد المدبرهم ينشرون فيقولون من بعدنا قل الذي خلقكم أول مرة يحييكم
الإنسان أن لا يجمع عظامه بل قادر على أن يسوي بصلته وتلقا جلودهم لم شهدتم علينا
قالوا انطقوا به الذي انطق كل شيء كما نضجت جلودهم بجلدهم جلودا غير ما يوم تشقق

الارض منهم سرافا ذلك حشر علينا سير افلا يعلم اذا بعثوا في القور الى عبر ذلك من الالات
وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فانيات الحشر من ضرورات الدين وانكاره كثر يقين
فلن قيل الايات المشعة بالعاد الجحشاني ليست اكثر واظهر من الايات المشعة بالشيعة
والجبر والتدبر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعاً فليس عرف هذه ايضا الى ان المصاد
الروايات واحوال سعادة النفوس وسقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يعهد به الموم
فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفعهم بحسب
القوة النظرية والعلمية وتبينة النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترتيب والترتيب
بالوحد والوجد والبشارة بما يستفاد منه لذة ولا الانذار بما يستند منه المآ وتقصاها واكثرهم
صوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية والذات الضمنية وتقتصر على ما يفهم من الذات
والامامية وعرفوه من الكمالات والفصائل البنية فوجب ان تخطبهم الانبياء بعلوم
مثال للماد الحق في رعيها وتزيتها للعلوم وتيسر الامر للعلم وهذا ما قال ابو نصر العاراني
ان الكلام مثل وخيلات لا تغلفه قسا الحمايين التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سما على القول بكون البدن المصاد مثل الاول لا عينه وما ذكره من حل كلام الانبياء ونصوص
الكتاب على الاشارة الى مثال مصاد النفس والرياسة لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب
فيه يتعلق بالتبليغ والقصد الى التفاضل اكثر للاتفاق والتصويب طول العمر لترويج البطل واخفاه
الحق لالهم لايضمون الالهة الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر
مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للماد والرواني والذات والالام العقلية
وكذا اكثر طوام القرآن على ما ذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا رب فيه ولا اعتداد
بمن ينه (قال احمج المكرين وجوه الاول ٧) ان العاد الجحشاني موقوف على اعادة المعلوم
وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا ببدل النفس فظاهر واما على تقدير
كونها جما واحيا بعد التفرق والموت فلا قطع بطلانها ليدفع الراجح الحجة وكثير من الابرار
والهياثات والجواب مع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادسته ولوسم فالمراد اعادة الاجزاء
الما كانت عليه من التاليف والحياة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المصاد مثل المبدأ لا عينه الثاني
لوا كل انسان اسما وصار عنه اجزا من بينه لا اجزا بالما كولة اما ان تصادق بين الاشكال اوقية
الما كولة واما ما كان لا يكون احدهما بغير مصادقته على له لاولوية لجلها جراً
احدهما دون الآخر ولا صلح لجلها جراً من كل منهما وايضا اذا كان الاكل لا كراوا
مؤثرا يلزم تبعية الاجزاء الصاعدة وتعذيب الاجزاء المطبوعة والجواب ان معنى الجملة
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الخاصة بالتمذية فالصادم من كل من
والما كولة الاجزاء الاصلية بالخاصة في اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يفسد
الاجزاء للعدائنة الاصلية في الماكول الفضل في الاكل لطفة واجزاء اصلية لبدن آخر و
المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لاني اسكاه فليل الله تعالى يحيطها من ان تصير
لبدن آخر فضلا من ارضه جراً اصلية وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ثبات
ليكن من ايصال الجزاء الى مستفهم ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة
الجمع والتاليف بل ايقامه الى الحياة والصور والهياثات فان قيل الايت الواردة في باب الحشر
من مثل من يحيى العظام وهي رميم اثباتا وكذا زابا اذ تم قتل كل مرقى لكم في خلق جديد نشر
بلن الاصلية وغير الاصلية ومشتركة الحق والبطل ومتوارد الايات والتي هي اعادة الاجزاء
بامر هالي الحياة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المدوم بعينه قلنا ومن الايات ما هو موسوق لنفس

١ الاول انه معناه انما هو المصاد
القطع لواء المرام والحيوة والذات
والصالحات وقد شتمت اسما لها ورد
منع التسمية في الثاني لاني الثاني
انما ما يحموا الماد لولة لفتها مصاد
لنفس على ان لا اولوية ولا
سما على حلها من على سعاد
لنفس في اكل الكافر الموم فتم
نحوها وطاعة وتذنب الطبيعة
قد بان للماء حي وحر والاولوية
ولا محذور في الله قطعاً من
ان تعجزوا اصلها ليدفع آخر
منه المقتضية نسبة ذلك لعل
الجزء الى مستفهم فان قيل مثلي
من يحيى العظام وهي رميم اذ
شأننا في المشرق المتنازع
اعادة الاجزاء اسرها لولا
وهو لولا لا متنازعاً واما الهم
والذات والارادة لا شات لخص
الاعادة الصاكثر مثله الذي
يبدأ الحق ثم بعده ضيقون
من ليدفع الله في المشرق
الثالث من الاعادة لآخر ما جاء الى
الله تعالى لخص ذلك الذي اما
انما الصالح الموم فتم لولة ولا
لحقه ما لم يفسد من موم بلطفه
احلص من الحق بالجملة وقد
لزم العرص ومن اعطاه زيارته
اذ بان يكون ايصال الجزاء الى المستفهم
غرضاً ومنه كون الله سماً الاخرية
دفع الايات من

الاعادة مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فيقولون من بعدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان
التكرير استنبطوا احبوا ما كانوا يشاهدون من الريم والزلزال فزبل استمدادهم بشدة كبر استمداد
الفطرة والاتباع على كمال العلم والقنوة واما حديث اعاده المعلوم والاجزاء الاصلية فلهذا لم يحظر
بإلهم الكاتب ان الاعادة لا تعرض عث لا يلبق بالحكم ولعرض على الله تعالى نقص يحس
تزيده منه وتعرض على الله تعالى ايضا لجلل لانه اما ايصال الم وهو لا يلبق بالحكم واما
ايسال المثلثة لانه في الوجود شيء في عالم الحس فكل ما يتقبل لذة فاعاها خلاص من الالم والالم
في لعدم الم والموت ليكون الخلاص عنه لانه مقصود به الاعادة بالانتماء تصور ذلك بان يوصل اليه
الما ثم يتخلص عنه فتكون الاعادة لا يوصل اليه بقية خلاص وهو غير لائق بالحكمة والجواب
منع زيم العرض وقبح الخلوص في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الترض في ايسال الله والالم
ان يجوز ان يكون نقص ايسال الجراء الى شخصه عر صا ثم كون الله دفعه لالام وحلاصه عنه
كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققها وقد سق تحققت ذلك ثم منع
كون هذه الذات الاخرى من جنس النسيب به بحس الحقيقة لانه كونهما دفعا لالام وسلاصته
(قال تقيي) المتكلمون بالاماد الرواحي فقط او هو بالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس
الماطة تتجرد بقية لا تفتي مغرب اللذات من الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتب
والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان في ثبات الاماد له عارة عن حود النفس الى ما كانت عليه
من الجبر والالتزام من طلائع التعلق وبثانها لثبته بالكمال اودا بانه بالنفس والآخرين بتدليلات
خسرا لا جسد لان القول باجاء البدن مع تعلق نفس اخرى به تغير امره وبثان نفسه معطلة
او متعلقة بدين آخر غير مقبول عند العقل والمنقول من احد كيف ونفسها ماسبة لذلك المزاج
التي تعلق بها لم تشاركه الا لاختلافه عليه لتصرفها الخبير عادت القابلة عاد التعلق لاجلها وقد يقال ان قوله
تعالى فلا تلام نفس ما خلق لهم من قرة عين لذي ذنوب احسن الحسنى وزيادة وروى عن من الله اكر
اشارة الى الاماد الرواحي وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين
والشهداء والصالحين وابها في حواصل طيور خضر في قنابر من نور معطلة تحت العرش وان كانت
ظواهرها من غير قنابر الارواح من ديبيل الاحاسم على ما قال امام الحرمين ان الظاهر صدان الارواح
اجسام لطيفة مائة لاجسام المصونة اجري الله تعالى العادة يستمر حيرة الاجساد
ما استمرت مثانها ابها فاذا طارت فارتفع الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يرحم به
ورفع في حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى مجسمين من الكرامة كما وردت ذب الاثار
والحيوة عرض يحس به الجسور والروح يحس بالحيوة ابها ان قلت بالحيوة فهذا قولنا
في الروح كذا في الارشاد (قال المبحث الثالث) قد سبق في مباحث الجسم اشارة الى
ان الاجسام باقية غير متحركة على ما رواه الظلم وقابله للفناء غير دائمة الفناء على ما رواه
الافلاكية قولنا بانها ازلية البديهة والملاحظ وجع من الكرامة قولنا بانها ابدية غير ازلية
وتوقف أصحاب ابي الحسين في مصداق الفناء واحتلف المتكلمون بها في ان الفناء اعدام
معلم او مجرد صدا وبثانها شرط ما الاول فذهب القاضى وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى
يعدم الصانع ولا واسطة فيصير معدوما كما يوجد كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه
تعالى يقول ما من شيء الا قال له كن فكان وما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان ما لا يجرى معدوم
ضد به هو الفناء اما ان لموافقه ما بالاحاسم الى ان الفناء وان لم يكن متغيرا لكنه يكون حاصل
في جهة معينة فاذا احسنه الله تعالى فيها صحت الجواهر بلسرها وذهب ابن شبيب الى
ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فسادا ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر في زمان ما في ذهاب

٩ (خبر) بعد ان ماتت حواء النفس وماتها
أو خبروا: الله لا يخلق الجان الماد
الروحاني الى زيادة واثباته بصيرة
او من صا الى ما شئت عليه
من قوله الحق والبر من طلائع
التعلق بملانة او سائلة بالكتب
واما من تعلقها البدن الخبير الذي
ليس مقوله لا يستقر لما من تعلق به
به نفس اخرى وتبقى نفسها معطلة
او متعلقة بدين آخر من

٧ حيث ان الله تعالى يقول
لهم في النسيب ١٠ علمهم معدوم
معدوم لم يحدث شيئا من شرط
الاعادة في النسيب ١٠ علمهم معدوم
١٠ علمهم معدوم ١٠ علمهم معدوم
الروحاني الى زيادة واثباته بصيرة
او من صا الى ما شئت عليه
من قوله الحق والبر من طلائع
التعلق بملانة او سائلة بالكتب
واما من تعلقها البدن الخبير الذي
ليس مقوله لا يستقر لما من تعلق به
به نفس اخرى وتبقى نفسها معطلة
او متعلقة بدين آخر من

١٠ علمهم معدوم ١٠ علمهم معدوم
الروحاني الى زيادة واثباته بصيرة
او من صا الى ما شئت عليه
من قوله الحق والبر من طلائع
التعلق بملانة او سائلة بالكتب
واما من تعلقها البدن الخبير الذي
ليس مقوله لا يستقر لما من تعلق به
به نفس اخرى وتبقى نفسها معطلة
او متعلقة بدين آخر من

يوعلى واتباعه الى انه يخلق به دكل جوهر فناء لا في محل فتفى الجوهر وقال ابو هاشم واشباهه يخلق
فناء واحد لا في محل فتفى به الجوهر باسمه او اما الثالث فهو ان فناء الجوهر باق طاع شرط وجوده فترى
بشر ان ذلك اشترط بما يخلفه الله تعالى لا في محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر ونصب الاكثرون
من اصحابنا والكثير من المعتزلة انه بقاء قائم به يخلفه الله تعالى حاله فاذا لم يخلفه الله تعالى
فيه اتى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاراض التي يحب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلفها
الله به فتى وخال القاضي في اعد قوله هو الاكون التي يخلفها الله تعالى في الجسم حاله لا فتى
لم يخلفها فيه انعدم وقال الظالم له ليس ياتي بل يخلق حاله لا فتى لم يخلق فتى واكثر هذه
الافاضيل من قبيل الباطل سيما القول بكون الفناء امر متحققا في الخارج وضد البقاء قائما بنفسه
او بالجوهر وكون البقاء موجودا في محل ولعل وجه البطلان عني عن البيان (قال البحث الرابع)
يعني ان الثقلين بحسبة الفناء وبحسبة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك يليق بعد الفناء
او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحقي التوقف وهو اختصار امام الحرمين حيث قال يجوز عملا
ان تعدم الجوهر ثم تعادون شي وتقول اعراضها المهودة ثم تصاد بينها ولم يدل على طلع
سمعى على تعيين احدهما فلا يبعد ان يبر اجسام البقاء على صفه اجسام الزايم بعد تصاد زكيا
الى ما عهد ولا نخل ان يعدم منها شي ثم يعاد والله اعلم اخبر الاولون بوجود الاول الاجزاء
على ذلك قبل ظهور المخالفين كعنى المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ودلت على ذلك
اطبق معتزلة بفساد على خلافه ثم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحقي وفناء الخلق معنى
هلاك الاشياء وموت الاجزاء وتفرق الاجزاء لا بمعنى اعدام الجوهر بالكلية لان الظاهر انهم
لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول والاخرى في الوجود
ولا يصح ذلك الا بامداد ما سواه وليس بعد الفسلفة واقفا فيكون قبلها واجب بانه يجوز
ان يكون المتي هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود وهو المتوحد في الالهية اوصفات الكمال
كما اذا قيل كل هذا الاول من زارك او آخرهم فتقول هو الاول والاخر وزيد له الاراد سواء وهو
الاول والاخر بالنسبة الى كل شي عني الى ان يعدم موت جميع الاجزاء او هو الاول حلتا والاخر
رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالمجلة ليس المراد انه احر كل شي بحسب الزمان الاتفاق على
ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شي هلك الا وجهه فان المراد به الاعداد لا الحروح
ص كونه متفقا به لان الشئ بعد التفريق يتي دليلا على الصانع وذلك من اعظم المتافع واجب
بان المتي انه هالك في حد ذاته كونه ممكنا لا يستحق الوجود بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك
الموت او الحروح عن الانتفاع المقصود به الا بيق بمحاله كما يهل هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
للاكل وان صلح لمفعلا اخرى معلوم ان ليس مقصود السارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه
وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصود به بكل كلمة الدلالة على الكتاب او المراد الموت
كقاي قوله تعالى ار امرو هلك وقيل به اكل كل شي لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اى عبر ثاب
عليه ز ادم قوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأ ما خلق تعيده كما بدأ ثم تعودون والبدء
من الصدم وكذا العود وايضا اعطاء الخلق مبدأه لا تنصو بدون تخلق وعدم واجب باننا لانسان ان
المراد ببدء الخلق الاجساد والاخراج من الصدم بل الجسم والتركيب على ما يشعر بقوله ببدء خلق الانسان
من طين ولهذا يوصف بكونه مرسا مشاهدا كقوله اولم يروا كيف بدأ الله الخلق قل سرور الى الارض
فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تسكبا لثبوت قوله تعالى خلقكم من تراب
اى ركبكم ويخلقون افكا اى يركبوه فلا يكون حقيقة في الايجساد دفعا للاشتراك فضعيف جدا
لا يطابق اهل العلة على انه احداث ولا يجلد مقدر سواء كان ص مادة كقاي خلقكم من تراب وادبوه
كقاي خالق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان وفناء هو العلم واجب بالمع بل هو

ما واخلقوا في ان الحشر (المراد بالبدء
العلم او جمع البدء والبدء
التوقف اجتمع الاولون لوجوه الاول
الاجماع قبل ظهورهم المبادئ وروى
الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر
ولا يصح الا بالبدء الخلق وليس
بعد الفسلفة واقفا فيكون قبلها واجب
بان المتي هو المبدأ والآخر بالهلاك
لا عبر او هو المتي له الموت والاحياء
او هو الهى فناء والاخر رزقا
الثالث قوله تعالى كل شي هالك
وجهه ليس المراد الخرج
الانتفاع لان متفقا الدلالة على
الصانع باقية بعد التفريق واجب
بان الاكاف هالك في كنهه كذا
الخرج من الاستماع الخى خلق
السى له وان صلح لمفعلا اخرى
وليس مطلق بل هو العلم
المراد به المتي وهو الذى يبدأ الخلق
من الصدم وكذا العود وايضا اعطاء الخلق
المراد ببدء الخلق الاجساد والاخراج من
من طين ولهذا يوصف بكونه مرسا مشاهدا
فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان
اى ركبكم ويخلقون افكا اى يركبوه فلا
لا يطابق اهل العلة على انه احداث ولا
كقاي خالق الله العالم الخامس قوله تعالى

خروج الشيء من الصفة التي يتصف به عندها كما يقال فني زائد القوم وفي أطعمهم والشراب
ولهذا يستعمل في الموت مثل انفسهم الحرب وقبل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء
فهو ميت قال الامام الرضى ولو سلم كون الهلاك والفاء بمعنى العلم فلا بد من الايتين من تأويل
اذ لو جلدنا على طلعهما لم يكن الكلى هاتكا فانيا في الحال وبس كذلك وليس الا تأويل يكونه
آتلا الى العلم على ما ذكرتم اولى من التأويل يكونه قابلا له وهذا من اشارة الى ما اتفق عليه
اشارة المربية من كون اسم الضاعف ونحوه مجازا في الاستقبال وله لا بد من الاتصاف بالشي
المتفق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك الشيء وقد توهم صاحب التلخيص انه
كالضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترضه ان لا يستقبل ليس تأويلا وصرفا
عن الظاهر (قال الشيخ الآخرون ٧) وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد
التفريق لا بالايحاد بعد الاتصاف بوجوه الاول انه لو عدت الاجساد لما كان الاجزاء واصلا
الى مستحقه والملازم بلطبع سمعا عندنا بخصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن
علا وعلا بعد المعزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بين القوم اذ المباد
لا يكون هو البداء بل مثله لاشباع اجادة العلوم بعينه ورد بالجمع وقد مر بان ضعف اعادته
ولو سلم فلا يتوهم على من يقول بقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم ييجادها ان لم يكن
الشيء هو الاول بعينه بل خافرا له في صفة الإنباء والاعادة وباصبار آخر ولا شك ان العدة
في الاستحقاق هي الروح على ما مر وقد يقرر بانها لو عدت لما لم يواصل الاجزاء الى مستحقه لا
لايم ان ذلك المشهور هو الاول اعيد بعينه لمثله خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية
فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلا تعدل التركيب والوحدات والصفات
التي بها تمايز المتلدين سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبل الاجسام واللازم متفق لان
الا دلة فاقعة على وصول الجراء الى الشحق لا يقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء
الاصلية من التفرق والافتحال بل بالحكمة تقتضي ذلك لتمام وصول الحق الى الشحق لانا نقول
المقصود ابطال رأى من يقول بقاء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم بأسرها ثم اليجاد
وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان المدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضيلة وقد سلمت
بها لا تشرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجراء
الى الشحق ولا دلة على اما تمل ذلك بالايصال البتة وكى بالله علما ولو سلم قلل الله بخلاف على
رويا او طريقا حلليا جريئا او كليا الشان وهو المعزلة ان قلل الحكم لا بد ان يكون افترض
تابع البت عليه ولا يتصوره فرض في الاعدام اذ لا مسقة فيه لاحد لانها انما تكون مع
جود بل الحياة وبس ايضا حشر المستحق كالمناد والسؤال والحجاب ونحو ذلك وهذا ظاهر
جمع انحصار العرض في المنة والحركة قلل الله تعالى في ذلك حكما ومصلحة لا يعلمها غيره
على ان في الاخبار بلاعدام اطلاق للكافرين واطهار النبية العظيمة والاستعلاء والتفرد بالدولم والبقاء
ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصدق وقد يورد الوحسان على طريق تحريق الاجزاء اما الشان
فظاهر واما الاول فلا نعدم التأليف والوحدات التي بها التقدير كاختصاص الجواهر عالمها من الجهات
بالمثل ويحاط به يجوز ان لا نعدم الصفات التي بها التقدير كاختصاص الجواهر عالمها من الجهات
مثلا ولو سلم فالشحق هو تلك الجواهر الموصولة بالبقية لا مجموع الجواهر والصفات وانتين كما اذا
جنى وهو ذات معين سليم الاعضاء وانقص منه حين صار هرا مجبغا ساقط الاعضاء وعن
الثاني بان في التفرق نفع الاعتبار واما على طريق الجراء الذات الصوص
بالدلة على كون النسب الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لا اليجاد وبمد العلم كونه تعالى

٧ اخرج الآخرون لوجه الله تعالى
لذلك العلم ليس هو المتبادر لينة فلا يكون
الجزاء واصل الى مستحقه وقد يرد
صفته ان ذلك وهو المعزلة انه لا
يتصور في الاعدام عرض اذ لا
منفعة فيه لا بعد لا يصلح جزاء
الفضل ولا يوجب ان ينال من
الطبع والحكمة والحمد والثناء
والاستغناء والافتقار والادام و
المعاقبة والآثام والآيات المشفرة
بان الشحق لا اداء بعد الموت
والجمع فيه التفرق اى الى المسمى
عنه الله تعالى وذل لا
الشعر ولذلك يخرج عن الاصل
ذلك والوجه ان ماتها عدم
الدلالة على اعدامها بل هو
مسوقة لبيان الاخذ بالجمع
ثم هي حاصلة ما يات في
العلم كما سبق
ممن

واذخل ابراهيم رب ارضي نفسي الزكي الايفو وكفوه لو كان ذي مر على قرية الى قوله ثم ذكر وجهه
وكفوه كذلك الشهور كذلك يخرجون كما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدأ خلق من طين على وجهه
يرى ويشاهد مثل ادم وكيف بدأ الله خلق قل سيرا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكفوه
يوم يكون الخلق كالقراش البشوت وتكون الارجار كالمهن النفوس الى غير ذلك من الآيات المشرة
يا تفرق دون الاعداد ولبوب انها لا تاتي الاعداد اربابا عليه وانما حقيق يا تاليف
الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان ذلك واقع في ذلك ولا يهبط في ذلك انظر
ولشواهد عليه اكثر مما هي معارضة بما سبق من الآيات المشرة بالاعداد والقضاء (قال المجتهد
الخاص) وجهه للسليق على الجفرا الجسدية والار غلوتسنان الان خلافا لا في هاتين والقاضي
صد الجبر ومن يجرى مجراهما من الممثلة حيث زعموا انما خلقان يوم الجبر له وجهان
الاول قصدة آدم وحواء اسكانهما الجنة ثم اخراجهما بها الى الدنيا ليعلموا انهم لم يخلقوا
من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والتمتد عليه الاجماع قبل ظهور الحقايق
وجعلها على بنات من ساتين الدنيا يجرى مجرى التلاهي بالدين والمراعاة لاجع السليق
ثم لا تال في خلق الجنة دون النار شوقها شوقها اثبات الصريحة في ذلك كقوله تعالى
واذ ذرأناه ارض اخرى عند سدرة المنتهى من هاهنا ما يرى وكفوه في حق الجنة اصحت للتقية
اصحت للدين آء والله وسه وازمت الجنة للتقية في حتى المسارعة في تكاثر من ورث
طوبى له من وجعلها على تضرع المستنير لفظ الماضي مالمعة في تفرقه مثل نعم في الصور
وتأدى الى محاب لينة محاب الله خلاف الظاهر فلا يعمل الي بدور قرية تمسك المكرو
بوجه الاول ان خلقه ما نزل يوم المرحا عبت الى طبق الحكيم وصنفه طهر كذا في انهما والوحدة
فهلكت لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والامر باطل لاجع الى دوامهما والقصد
الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجب انصباصها آء الهلاك جمانين اللة وتوصل لهما لا
على غير انما كسرا بال ولما لم يجمع عليه هواله لا انصاع فثبتهما ولا انها وجودها بحيث
لا يتبين على الدوام انما يتبينه كافي دوام لا ولقاء على الجسد والقضاء قطعا لو عدا في
لحظة ثلثتها له واحدة لا ما في هذا العالم اوفى عالم آخر كلاهما باطل اما الاول لا
لا يتصور في املاكه لا انصاع الحرق لا لا يسم عليها وحصول المصير بل في مهابا وهو ط
مها ولا في عصرها لاها لا انصاع حة عرصها كرض الدنيا والارض ولا في لاسي للتقية
الاعداد ارواح الى الابدان مع عاها في عالم انما صر واما الثاني فله ليد في ذلك العالم
من جهات مختلفة انما تعهد بالحيط والمركز فيكون كرا فلا ياتي في هذا العالم الا بقلة
بين العالمين حلال وقد تبين استقامته وله يشتمل لاحتالة على عا صراها فيه اخر
فيكون لمصر واحد حيران طه بان وليم سكو كل مصر في حيرة الذي في ذلك
لكونه طيبا له وحركه عنه الى حيرة الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واحتجاج
والكون محال وان لم يلزم الحركة والكون فلا حل من لزم الميل اليه وعده ولاه لا لعله
وجه من محله هذا العالم المتحد في جهة منه يلزم تحدد الجهة فله لاه مع لزوم التفرق
والمرجح لاستواء الجهات والجلاب ان في ذلك على اصول فلسفية غير مفسدة عدا كاستحسان
انطلاعا واسراع الحرق والاياسم يعني لا تدور في الذي بقدرته واردة تحدد الجهات
وترجع انساويات الى غير ذلك من القدرات على ان ما ادعوا تحده بالخط والمركز انما هو
جهة املو والسفل لا يبر دليله على امتناع فرق انما قام في التحديد لا يبر وكذا له ابر
في محط بهما مرة تدوير في نفس ذلك لا يتلزم الحلال ويمتد كون عا صراها الى مختلف

المسألة الأولى
ممكنات ان يكون غلظا بعض المسألة
لأنه قد آدم وحواء الله
المتابعة بذلك مثل اعدت
المتابعة بعدت لكافرين والزلف
الجنة الباقين وبرزخهم في الدار
وعلما على الجوار معلل من
بل دليل انهم ان يكون في جنة الله
ان خلقها قبل يوم القدر
وذلك في قوله تعالى ولا تملك
تلك حالك لا يبره
ما في قوله تعالى
مهم المارة واولى الله
اللة اء قضان خلقه
الدهم حونا انكفت لوجه
خذ العالم لا انصاع
لا شاع الزكي والعصر
ولا في صاخره كالف
لا انصاع حيرة عرسه
لان عود الروح الى الدنيا
صرا سمع واما في عالم آخر
لا قد تال الى تحدد الجهات يكون
فكون بين العالمين غلظ ولا ية
على ما صر وادان طلبة لها تكون
انصاع اعد من طلبة في غير
سياه اليه وقته فله انما انصاع
فلمسح به لا يتبع كون العالمين
بذلك تدوير في غير ولا يكون
الانصاع مختلفة العايق مع وجود
تغير جها في احد العالمين حيرة
طبي والناصح انما انفس
في هذا العالم بين آخر

والأكثر من على أن الجنة لا تقطع بكن الجنة والنار
السموات السبع وتحت العرش بقوله
تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة
الأنوار وقوله صلى الله عليه وسلم
سقف الجنة عرش الرحمن والبار
تحت الأرضين والحق التوقف
من

المبحث السادس سؤال القبر وعذابه
حق بقوله تعالى لا يعلمون أهلها
معدوا وحملوا خزائنهم فدخلوا فيها
وإنهم فيها يفتنون وحيثما أوتوا
سجدوا لله تعالى لا يعلمون من
فرحين بما آتاهم الله من فضله
الله عليه وسلم في القبر صلى
وبعض الجنة أحرى من حر البر
والأشد برى من البرد لا يرى
تحمك المكون بالسبع والله أعلم
الجمع فتوه تملك لا يدعون فيها
كالموت الأولى الأرواح ولو كان في القبر
حيوة ولا حياة فيها موت كان
قبل الجنة موتاً وقد أكرمهم الله
فأجابكم بيمينكم تمسكهم
تعالى حكماً ما أمراً أسراراً
أنا نحن ولا كائن في القبر
أحياء كانت الأبيات مثلاً
في الدنيا ولي الله سبحانه
والجلوب أن أحيات الواحد أحيان
لا ينفى وجود الثاني والثالثة
الظلال في الدنيا مثل
الأكبر في الآخرة ولم ينشئ ما في القبر
لأنه لما أمدده وضعف آخره
ليصلح في مرض القبر في الدنيا
فلا تتعبد من القبر وإن توهم
استنساخ اثنين في القبر
أغنى في الدنيا لا في القبر
ما في الآخرة لا ما في القبر
في القبر والمحرران المراد أحياء
يقبضهم ضروري بالله والحقائق
بالذنوب وما العقل فلا بد والالم
والكافة ونحو ذلك تنوقف على
الحياة المتوقفة على الآخرة والمزاج
والاستدراج بما يرى من جملة من عبر

الطباع ولا يكون غير محققاً أحد العالمين غير طبيعي وليس التمتع عود الأرواح إلى ألبانها
بل تلقفها بدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقاتل بوجود الجنود والآثار
يوم الحرام إلا على تقدير تمامه بين وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها له نصرته لا يتناه ذلك
على خلق الأفلاك لا ما خول على تقدير إفساد هذا العالم بالكلية وإيجاد عالم آخر فيه الجنة والآثار
والإنسان وسائر المصريات لا يلزم الخلق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل
ببنى الجنة ولما روي وجود هذا العالم قال (خاتمة) لم يردن صريح تعيين مكان الجنة وتساير
والأكثر من على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش نسباً بقوله تعالى عند سدرة
المنتهى عندها جنة الأنوار وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والسموات الأرضين
السبع والحق تعويض ذلك على علم العظيم الحير (قال المبحث السادس) في سؤال القبر وعذابه
اتفق الأصوليون على حقيقة سؤال مكروك في القبر وعذابه أكثر وبعض المصنفين ونسب
خلقه إلى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكى أنكر ذلك من ضرائق عمرو وناصب
الاعتزال لهم راء منه لمخالفة ضرائقهم وبه قوم من السلفاء المتأخرين لخلق ألبان
كقوله تعالى في آل فرعون النار يمرضون عليها عدو وعشياً أي قبل القيامة وذلك
في القبر دليل قطعي على يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون النار والعذاب وكقوله تعالى في قوم
نوح أعزقوا فدخلوا النار وأساء لتعذب وكقوله تعالى ربنا آتيننا اثنين واحيينا اثنين واحداً
الميتين بسؤال القبر ولا يكون إلا لا يذبح نواب وعقاب الاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا قتيلاً جيل الله أو تاتى بل آتاهم بهم يوم يذوقون فحين يأتاهم الله والأحاديث المتواترة التي كقوله
صلى الله عليه وسلم القبر صفة من بعض الجنة أحرى من حر البر والأشد برى من البرد لا يرى
فما أمدده حاله بل المصطفى كالميت المعروف في المكملين الذين دخلوا القبر ومعهم حمار زبائن
فبأن الجنة الميت من به وحسبته وحسبته إلى غير ذلك من الأغراض والآثار المصنوعة
الكل المهدورة وقد توارس النبي صلى الله عليه وسلم استمادته من عذاب القبر واستفاض ذلك
في الأدعية المتواترة تمك المكون بالسبع والعقل أما الجمع وهو الممتد في بطواهر السرايع
فقوله تعالى لا يدعون فيها الموت الأولى الموت الأولى ولو كان في القبر حياة ولا حياة فيها موت
اذلخلاف في الحقيقة المشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتاً لا موتاً واحداً فقط فان قيل ما سنى
هذا الإنشاء وسلام أن لا موت في الجنة أصلاً ولورع فلا يتصور فوق الموت الأولى فيها
قلنا هو منقطع أي لك ذاقوا الموت الأولى او تنصل على قصد المسألة في عدم انقطاع نعيم
الجنة بالموت مرة تطيقه بالخلق أي لو أدركت فله الموت كانت الموت الأولى التي مضت واخضت
لك ذلك محال فان قيل وصف الموتى بالأول بشر عود تاتيه وبسبب الإبداء حياة القبر فتكون
الآية حجة على التمسك لا فقل المراد بالأول بالنسبة إلى ما يتوهم في الجنة وبصدد نعيمها فان قيل
يجوز أن يراد الواحد بعدد الجسد الحق في الضال لهذا التوهم على ما يابول موت الدنيا وموت
الغنى سلباً بالمرء والموت الواحد وكذا قوله تعالى وكفى ما يبيحكم ربنا من الله
الذين واحد بنا آتين ولو كان في القبر أحياء لكانت الأحياء ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر
وقوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبر ولو كان في القبر أحياء لصح استماع والحواب أن آيات
الواحدوا اثنين لا يتوهم وجود الثاني أو الثالث على أن التعلق بأحد المحلين كاف في المسألة
وأثبت الامانة والأحياء فقوله تعالى ثم يبيحكم ربنا من الله ما يبيحكم ربنا من الله
الدنيا من الامانة والأحياء في الدنيا وفي القبر والحشر لا دلالة لفعل على المرة لكن بما حال أن في القبر
ثم أضاف بعض بيوة عن ملك ما ظاهراً المراد الامانة في الدنيا والأحياء في الآخرة تعرض
والمراد بما يرى من جملة من عبر

في تحريكه وتكلم به بما يدين في

يتصور جلوسه فيدور ما يحرق في قدوره
الراح رماه ويجوز حيوته وعذابه
اسي باسد من يجوز سرير الميث
وكلامه وعذله والجواب انه لا صفة
بالاستعداد مع اخبار الصادق على انه
لوسا اشتراط الحيوة باينة فلا يبدن
يقى من الاجراء الاصلية ما يصلح
بينه وان يكون التخصيب والمساكنة
مع الروح اذ الاصلية صلبة فلا
يتشابهه الاثر وان يصح القادر
المتحرك الحيوي في كل الحيوان
الحق

لما في القبر خلفا امره وضعا له على ما سيجي فلا يصح ذكره في مرض الدلالة على ثبوت الاكوية
ووجوب الايمان والتعجب والتعجب من الكفر ولما في قوله من امت الاثنين واحيينا الاثنين قالاما تاتان في
الدنيا وفي القبر وكذا الاحياء وترك ما في الاخرة لهما سبيل وقيل بل لما في القبر وما في الحشر لان المراد
احياء تمته معرفة من روية بالله واعتزاف بالذنوب ولما قوله تعالى وما انت مجمع من القبور
فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولا تراخ في ان الميث لا يسمع واسا العقل فلان القدرة والام والمسلطة
والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيرة والواجبة مع محاد انية وطلان المراج واسبغ غلظتي
الميث او الموتى او المصلوب بين مدة من غير تحرك وتكلم ولا تزلزلا وتام ود ما يدفن في سدوق
لو لمع شقيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الحبرود ما يند على صدوه كف من الذرة فزرى
باقية على حالها بار بما ياكله السباع وتحرقه ارض فيصير رمادا تدور الرياح في المشرق والغارب
فكذب بمثل حيوته وعذابه وسؤله وجعله ويجوز ذلك سفطة وليس باسد من يجوز حيوته
سرير الميث وكلامه وتغيب خبنة المصلوب واسترقاقها ونفى زناها بحالها والجواب اجالا
ان جمع ما ذكرتم استبعادات لا تفي الامكان كسائر خوارق الصلوات واذا قضاها لصديق بها
لزم التصديق وتقصيلا اناسا اشتراط الحيوة باليقية ولو لمع فيصير ان يقى من الاجراء قدر
ما يصلح فيه والتهذيب والمسلطة يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة والاولا اجزاء
الاصلية الباقية فلا يتبع ان لا يشاهده الباطن ولا ان ينفذه الله تعالى من الانس والجن لحكمة
لا اطلاع لها عليها ولا ان ينفذ مع كون الميث في بطون السباع ومن قال بفساد الخوارق المحي
الميث لا بد من توسيع المبدأ والصدوق ولا حفظ الذرة على صدر التضرع والقول بان يجوز
امثال ذلك بعضي الى السفطة القاصية في ابره عليه الدليل ولم يتجرب بالصادق اماما يقول به
الصاحبة والكريمة من جواز التخصيب بدون الحيوة لانها ليست بشرط الامكان وابي الراودي
من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضدا للحيوة بل هو انة كلية مجبرة عن الانفصال
الاختبارية غير متناهية فلم فاعمل لا يوافق اصول اهل الحق (قال خاتمة ٨) اتفق اهل الحق
على ان الله يبدد الى الميث في التبرع حيوته قدر ما يال وتلذذ وينهد بذلك الكتب والاحبار
والا كاد لكن توقفوا في انه هل يصار الروح اليه ام لا وما يتبرع من امتناع الحيوة بدون الروح مجموع
ونما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاعيانية وقد اتفقوا على ان الله تعالى
لا ينفذ في الميث القدرة والافعال الاختيارية ولهذا لا يعرف حيوته كاصابته مكنة ويشكل
هذا يجوز به ذكره ومكر على ما ورد في الحديث (قال المصنف السام ٢) في سائر السميات المتعلقة
بامر الصاد وجلة الامر انها امور مكنة لطفى بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة
فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا خفا الخاصة المنار اليها بقوله تعالى ان الله
سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسوا انفسكم قل ان نحاسوا واهو الهالول الوقوف
قيل ان سنفوقل حسونا تاروقل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وتفهيم انهم سؤلون
يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تمارا الكتب قال الله تعالى
واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال لكل انسان ارضاء طائر في عنقه وتخرج له
يوم القيمة كتابا يلقاه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال لكل انسان ارضاء طائر في عنقه وتخرج له
شهادة الشهود العشرة السنة والايدي والارجل والسمع والانصار والجلود والليل والنهار
والحفظ الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
وقال يوم تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجذوبهم بما كانوا يعملون وقال عليه السلام ما من يوم
وليلة ياتي على ابي آدم الا قال اكليل جديد وانما يعمل في شهيد وكذا قال في اليوم وقال الله تعالى

٨ (خاتمة) تدببت بالحيوة من الدين
ان الميث في القبر لم يحرك حيوته ما يات
وتلذذ في كل روح البهائم
وامتناع الحيوة بدون الروح

٢ فلعث المالح من كرامات في
الكتاب والسنة من الميث وهو الهال
والصبر والمروءة من الحسوس
وقال اهل الجنة والنار
لم يمتهم (لم يمتهم) الميث
وجب التصديق وانكر بعض
الغفلة الصلوات والميزان على ما
وصفا في ما حاول من الشرح وحده
من الميث الصبر عليه لو لمع
مخذاذ والافعال اعراض لا يمت
منها ما الصبر والطريق المحيطة
وطريق الما اذ اذالة الحركات او
البادات والتميز للميزان العزل
الصلوات التي في كل شيء اذ اذالة
كل الحواس المحسوسات وتكلم
للقولات والجواب ان الله سهل
اظهر في حقه بيمينه البصائر
لما طبعوه كذا حتى يخر البصير على
الوجه والافعال توزن بحسابها
او يوصل الحسات اجساما فواينة
والسبب ظلية من

وقسادا اعتضادات وذلك شقاوتها وحقها بها ونيرانها هو مالها من اختلاف الاعتصاف
لوعالم تنبه ملك في هذا العالم لاستغراقها في نذر البدن وفتاها في كدوراء عالم لطيفة
لا بها من العلائق والنوابع الزلية بقارة البدن غارده فيلسان الشرع من تصاصيل الثواب
والعتاب وما يتعلق ذلك من السعيلان فهي مجزات وعلوات عن تصاصيل احوالها
في لصادة والسوة وختلاف احوالها في لادان والاكرم وتبرج بما لها من حرك الدوة
الى درجات احادة فان لسماعة السرمدية اعماهي الحمل المركب ارسخ والذرة المصادة
لملكة الامنة لا لجليل البسيط والاخلاقي الخلية عن غايي الفضل والسرارة فان شفاقتها
مستقطعة بل ربما تقتضي السقاوة اصلا وتصصيل ذلك ان هوان كالات اغصن يكوب اما لدر
عدي كنعان غريرة لعل او حوى كوجود الامور مضادة للكرالات وهي اما راحة
وبغير راحة وكل واحد من لاقسام الثلاثة اما ليكوب بحسب القوة النظرية والعملية ويصير سنة
خالدي بحسب نقصان الثرية في القورين صافه وغير مجرود به الموت ولا عذاب بيده اصلا
والذي سبب مضاد واسع في القوة انظرية لا لجليل المركب الذي صار صورة للفس عبر
معارفة عنها غير مجرود ايضا لملك عذابيها وما تلتها باقية اثنى لفظ به عزرا لسهة كاعتقادات
العوام والمقدرة والعربية الرخصة وغير الرخصة كالاخلاق واللكات الردية للسهوة وغير
السهوة فبول بعد الموت هم رسوخها اذ اكلها هيئات مستفادة من الافعال الازمنة
غير بل زوالها لملكها تختلف في شدة زياة وضعها وفي سرعة الزوال بطنة فبضلف لعتاب
بها في الكم وكيف بحسب الاختلافين وهذا افاءت النفس ان لها كالاقتها لاكتسابها
ما يضاف اليه لاولا تشاها ما يصير فهاض اكساب الكمال او لكاسلها في اقنائه الكمال
وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفس اسلمية الحسالي من الكسالى وعاضده
ومن الشوق الى الكمال فتش في دفعه من رجة هذه الى خلاصة من البدن الى سعاة تتيق بها
عبر تأله بآثاره في الاغيا لانه بعض الاعمال التي لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك
ولا بد ان تتلحق اجسام احمر لهاها وتمزج الايا لا لا الجسمية وحديث اما ان تفسير مصادي
صورها وتكون مصاديها وهذا هو القبول بلنا سخي واما ان لتصير وهذا هو الذي قال اليه
ابن سينا والقراني من انها تتلحق احرام سماوية لاعي ان تكون مصاديها دارة لامو رهة
بل على ان استعمالها لملك الغيل ثم تخيل الصور التي كانت مستفدة عنها في يومها فتشاهد
الطيرات الاحورية على حسب ما تشبهاها قلوا ويجوز ان يكون هذا الجرم تولدا من
والاحدة من غير ان يتبين مرجا تقتضي قبض نفس انسية ثم ان الحكماء وادريته الما
بالحسالي والثواب واشغال المحسوسين لم يتكروها عاية الاكساب بل جعلوها من المركب
لاعلى وجه اعادة المصوم وجوزها حل لايات الواردة فيها على طوارها ومزجها بان ذلك
ليس مختلفا للاصول الملكية والقواعد الفلسفية ولا يستند الوقوع في الحكمة لا كهيئة لا لا لست
ولا نذر غما طامرا في امر نظام الحاش ومصلاح الصالح ثم ليعاد بذلك التفسير والاند
بثواب المطع وعقب السامي تأيد لذلك وموجب لازيد البفع فيكون خيرا بالقياس
الى اكثر من ان كان مترا في حق العتب فيكون من جملة الخير لكثير الذي يلزمه شر قليل مجزئة
قطع المصدا لمصلاح البدن (قال لبحث الجمع الثواب وفضلها) من الله تعالى والعتاب عدل
من صير وجوب عليه ولاستحقاق من العدل حلا بالمعززة لا اب الخلف في الرعد قص لا يجوز
ان ينسب الى الله تعالى فيثب المطع التة انجازا للوعد بخلاف الخلف في الوعد فله فضل
وكم يجوز استناده اليه فيصير ان لا يذهب العاصي ووافقا في ذلك البصريون من المعززة وكثير

ولا يستحقها احد الا بمشي رتبها
على الاضال والتروك وملازمة
اصاقتها اليها في مجاري القول
واقضا على ذلك البصريون
من المعززة وكثير من الفردانية لها
وجوه الاين ماضي من له لا يجب عليه
شئ لثبني الطامات وان كثرت
لان ذلك بعض المصالح
موضع عليها ان لا يفتقر
على الاحسان مستحق
بلا مشقة فله
من حيث ملائكة عبادتها
تسليم عهده اليه والفتح
الشرعي الذي يفتح له الاحسان
لا يوجب التمسك على
الامر لو كان الخلف
فيكون قصصا بومنا انما
استحقاقا مستطاعا على
عده على الطامات
المصير
على الطامات
ولا يستحق ان يستحق
الخلف
عده الا ان الركن
الباحث في الامور
التي تكون في القلوب
النزاهة (١٣) ان
الذي يوجب
بالفتح على اداء العباد
اجاب الغفل ناخلي ان له
وجوب اصفة المنة اوجب
شقا لاذن كفره في عا
وبها النفس الى السبب
الصفات والاحتواء على الحما
وذلك من حيث ان لا يفتقر
الوعد وكثير من المعززة
في وقوع غير قادر في
ان لا يولجها في الخلف والكتف
في اخبار الصالح وورد بل الوقوع
لا يستلزم الوجوب والاستحقاق

متأهيا لتحقيق العقوبة العدل بخلاف الكفر فإنه لا يذامى قدرا وإن تنأهى زمامه وإما التمسك
 بأن الخلود في النار أشد العذاب وقد جعل جزاء لأشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جمعه جزاء
 بما هو دونه كالعاصي فيمادفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وأرتسأت في عدم الانقطاع
 النظام أنه استحق التراب بالآثام والطاعات عقلا عندكم وبعدها عندنا ولا يزال ذلك الاستحقاق
 يتركب الكبرية الماسية فيكون لهم اتصال الثواب اليه بما لا دوما ذلك إلا بخروج من النار والدخول
 في الجنة وهو المطلوب واحتجبت المعزلة بوجوه الأول الآيات الدالة على الخلود المتأولة للكفر
 وغيره كقوله تعالى ومن يصص الله ورسوله فإنه يار جهنم خالدا فيها وقوله ومن قتل مؤمنا متعمدا
 فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله وأما الذين فسقوا فما بهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا
 فيها ومثل هذا مسوق للتأييد ونفي الخروج وقوله وإن أعجزنا في جهنم يصلونها يوم الدين وما هم
 عنها بغائبين وعدم العيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يصص الله ورسوله ويهد حدوده
 يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدى جميع الحدود يتركب الكبائر كلها تركا أو إثباتا فإنه محال
 لما بين البعض من التضاد كالمدينة والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الآية من حدود
 الموارث وقوله بل من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون
 والجواب بعد تسليم كون الصريح العموم أن العموم غير مراد في الآية الأولى لقطع بخروج التائب
 وأصحاب الصغار وصاحب الكبرية المير المصوصة إذا أتى بعدها بطائفة برئى نواها
 على عقوباته فليكن تركب الكبرية من المؤمنين أيضا خارجا بما سقى من الآيات والأدلة وبالجملة
 فالعام المنحصر منه البعض لا ينفذ لقطع وفاقا وتوسل فلا نسلم تأييد الاستحقاق بل هو مبدى بعبارة
 روية الوعيد لقوله بعده حتى إذا راوا ما يوعدون ولوسلم دمايته الدلالة على استحقاق العذاب
 المؤبد لأصلي الوقوع كإلهو المتنازع لجوار الخروج بالعمو وما يقال من أن الانسليم كون حتى للغاية
 بل هي ابتدئية ولوسلم غاية لقوله يكونون عليه لدا والمخدرفى يكونون على ما هم عليه حتى روا
 فخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال أنه اثبت الاستحقاق المؤبد جزاء وهو مختلف فيه حصل
 الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بآية وعن الثابتة بأن معنى متعمدا مستحلا فله على
 ما ذكره ابن عباس رضى الله عنه أن التعمد على الحقيقة إنما يكون من السهل أو بان التعلو
 بالوصف يشعر بالبدئية فيخص عن قتل المؤمن لآله أو بلن الخلود وإن كان طسما في الدنيا
 والمراد بها الملك الطويل جدا بين الأدلة لا يقال الخلود حقيقة في التأبد له
 الفهم إليه وأقوله تعالى وما جعلنا للشر من قبل الخلود ولا به كيد بلفظ التأيد مثل
 فيها البادوا كيد الشيء فهو مبدل له ولأن العمومات المقررة بالخلود نسأله للكفار والمراد
 التأيد وفاقا فكريا حتى أصاق لا يلزم إرادة معبى المسترك أو المعنى الحقيقي والمجزوم
 نقول لا الكلام في أن المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق والسير في الاستعمال هو الدول لكن قديم
 في الملك الطويل المقطع كسجين مخلد ووقف مخلد فيكون محتلا على أن في جملة أط
 الملك الطويل نقيب للجهاز واشترك فيكون أول ثم إن الملك الطويل سواء جعل معنى فقيبه
 أو مجازا عن من أن يكون مع دأوم كافي حتى الكفار وانقطاع كافي حتى الفساق فلا محذور في إرادتهم
 جبراجح فلا نسلم أن التأيد كيد بل تقييد ولوسلم فالمراد أنه تأيد أطول الملك إذ قد يقال بحس
 مقيد ووقف مؤدوس الثالثة بأنهم في حق الكافر في المكرر المشيرقة بینه قوله ذوقوا عذاب النار
 الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقضة لظاهرة لجواز أن يخرج جوا عند عدم
 إرادتهم الخروج بالأس والذهول أو نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم أنها إنما هي عن كل فرد
 ولأنها على دول دم الفدية إنما يخص بالكفار جهنم الآيات وكذا الخامسة والسابعة

بتأني مشرطه به لاسترامه تأخر عنه بذات اشكال ان الاستحقاق ليستامورا متأخرة بحسب
لتأخر بمغزله ماذا كان لك عددها خستون ودية فيك تسلم هذه اولئك بل بحسب الذهن
فقط بمنزلة ما ذاك لك عليه خستون دينا فلا يكون تسليم خسة او البراء عنها او امتناعها
مخمصة له عليك الا اراء من انصف وبما ذكرنا من حل كلام المحصل على ما قلنا من تقرير
نفاية ما قول يظهر ان ايس مقصود الامام ففهم المعترض فان امتناع ان الاستحقاقات لما كانت
مساوية فالاستحقاق لتايل كابرل ما يقابل من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم المساويات
واحد بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الاجواز زوال كل ما يزيل به الآخر لازيال
الكل بما يزيل به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي متينة عند الحفظ وفي صحايف الكسبية
فاطاعات تبطل استحقاق المعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الطوابط من غير
لزم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين احدهما الثواب
والعقاب بالآخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يتقدم اعتراض خامس وهو
انه يجوز ان لا يوجب احدهما في عدم الآخر لكن غشمان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة
فقط الداس انه يجوز ان يؤثر الطاري في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطاري مثل
السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القديم من الطاري ويلم
المحذور نعم فيجوز على الوجه الاخير له لوجعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزيل جزء
من هذا جزءا من ذلك وبالعكس ان لا يفي الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزايله بل لم
شي من الحالات لانه يكون من بلا الجزء الاخير من الاقل الا ان الامام اتسا اورده هذا العمان
فما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فصل مصيبة استحق بها عشرة اجزاء
من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن فيجوز ان السان ينقص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمغزلة
اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يرد ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار
واجب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فيزل رجحة الله تعالى بمنزل الكرامة ويحل بقضه
دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب
ويكون من اصحاب الاعراف على ماورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق
تتباين شرعي ليس له تأثير وتأثر حفي وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق
الثواب ان الله تعالى لا يثاب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثاب عليها ولا يعاقب على المعصية
فقد رها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقات بينهما منقاة وفناء واما الثواب والعقاب
ولا وجود لهما الا في الآخرة وجبئذا لاحتجاج بينهما ولا يندفع بل ذلك الى حكم الله وسنته
الى وفق حكمته والاقر ما قال امام الحرمين انه ليس بلاء معرفة الله تعالى كبره يرى رى ها
على اجرها فكان من حقهم ان يدروا بها جميع الكبار فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذابهم
تعال الاعمال وسقوط قلوبها باكثرها وبما يجب انثبه انه لا فرق عندهم بين ان يكون المعاصي
طارية على الطاعات او سابقة عليها ومختلفة بينهما وما يوجب به كلام البعض من اختصاص
الحكم عاذا كانت الكمية طارية ليس بشيء (قال المصنف ثلثي عشر اعترفت الامة) ونطق الكتاب
والسنة بان الله تعالى عفو عفو ريمع في الصغار مطلقا وعن الكبار بعد التوبة ولا يعفو عن
الكرم قطعا وان جازع لا يمنع هذه هي الجز العفو الاضالة مخاف حكمة التفرقة بين من احسن
غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه طاهر واختلفوا في المعفو عن الكبار بدون التوبة
فيؤزده الاصحاب بان الله خلافا للمغزلة حيث منعوه سمعا وازاجعلا اعتدلا بترين منهم حتى
صرح بعض المتأخرين منهم ان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول

[illegible]

ابي القاسم الكشي انا على الجواز ان العقاب حقه فبحسن اسقاطه مع ان فيه قضا للعبد من غير
 ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الساطعة بالمعفو والعقربان وهو الذي يقبل التوبة
 عن عباده ويعفو عن السيئات او يوعظهم بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يعفو الذنوب جميعا
 ان الله لا ينفرد ان يشرك به ويعفو مادون ذلك لمن يشاء ان ترك لنفسه غفرة اناس على ظلمهم
 وفي الاحاديث كثيرة ومعنى المعفو والعقربان ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخاة ليقال
 يجوز حل النصوص على المعفو عن الصغار او عن الكبار بعد التوبة او على تأخير العقوبات
 المستحقة او على عدم شرع الحدود في طاعة المصطفى او على ترك وضع الاصاب عليهم من التكليف
 المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكيفية الاكام على الجبابرة
 ونحو ذلك بما يفضيهم في الدنيا لا نأقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد
 للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للامم بلا تخصيص ومخالفة لاقاويل من يندبه من المفسرين
 بلا ضرورة وتقرضا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما
 لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا ينفرد ان يشرك به الآية فان الغفرة بالتوبة
 تم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة بآياتها لما دونه وكذا تعم كل احد من العصاة فلا تلا
 التعليق بمن يشاء المفيد للعبودية وكذا مغفرة الصغار على ان في تخصيصها اخلافا بالمعصية
 اعني تهو بل شان الشرك بلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويعتبر جميع مساوئه ولو كبيرة في النهاية
 ولما باقى المعاصي المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا تنفى في المشهور
 في ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم
 فلا يتعلق بالمشية واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كقول الباطني
 بل يقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كالمذهب عندكم ووعده بذلك ووفاء به بما د
 هو المغفرة والعفو واسم فعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون عتبة وارادته فيصحب تعلقه
 بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة طرأ
 على الله تركه ولا يجوز فعله ثم لواجب وان كان فعله بالارادة المشية لا يحسن في الاطلاق تعليق
 بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على
 اذا تحققت قلبه هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يعفو مادونه ان شاء بل تقييدا للملح
 بمنزلة قولك يعفو لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كما
 الامر بتجمل على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى العضد دون العضد وبهذا
 اشكال آخر هو ان المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية بل على
 الجواز وليس المنزاع وقد دفع به لادمن وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك و
 على ما هو مفصود سوق الآية وهذا الدفع اعانهم على رأى من يجهل التفرقة بينهما
 المعفو والوقوف عليه ويجهل المعفو عن الكفر جازا غير واقع وعليه الاشارة وكثير من المنه
 قال للمؤمنين عقلا ٧ تحمكت الوعيدية ما علمون بعدم جواز العفو عن الكبار عقدا
 وهم الجاني واتباعه بله اغراء على القبيح لان المكلف يتكلى على المعفو ويرتك القبيح
 وهذا قبيح بمنع اسناده الى الله تعالى واجب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقلين
 بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للمعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات الساطعة
 بالاعذاب والوعيدات الشابتة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه
 في الجملة بالنسبة الى الله لا يعلم الا الله مظنة للاغراء ومغضية الى الاجراء الا ترى ان قول التوبة
 مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتزدد في قيل توفيقه بالازيد على ان ترد

٧ الى الله تعالى جواز العفو عن الكبار
 القبيح فمنعوا من فعله فليس المقام بمنع
 كونه اعمالى في جوارحه والذوق به راجع
 فكيف مع الرضا في ذنوبهم الله مهيول

في نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لفظا فيجب فحينئذ العفو قلنا
منقوض بقول التوبة وتأخير العقوبة وان ادعى وجه مفسدة في تركه حاشية الشفاء في ترك العفو
فان قيل العفو ليدفع بالمعدي في أدبية وطيفة مزيد لثنا على الله تعالى بالعفو والكرم والرفقة (قال
وعصمنا ٦٦) تسلك القائلون مجازا العفو عقلا وامتناعا سمعا وهم اصبرون من المعتزلة وبعض
العدادية بالتصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبار اما بخصوص قوله تعالى
في آكل اموال السام ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي آتولى من الزحف
وأود به جهنم وبئس المصير وفي آتولى حدود الموارث يدخله نارا خائفا فيها واما بالزحف
في الصمرات المذكورة في بحث الخلود واذ تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العفو به بالمرار الخلف
في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذلك المزمع واجب اياهم داخلون في عمومات الوعد
بالزوباد ودخول الجنة على مامر والخلف في الوعد لزوم لا يلحق بالكرم وفاقا بخلاف الخلف
في الوعيد فانه رعايا كراما والقول بالايجاب واطلاق استهضاف الفساق التوب بالعصية فانه كرام
وكذب كمال ترك عقابهم باسار خلفا منوما وليكن ترك توبتهم بالجنة كذلك والدفء بانه لو صح
ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى بخلفا ليس مسمى لان كثيرا من افعاله بهذه الحثية اعني لا يصح
اطلاق اسم الفاعل منها عليه لا يهاجم الفص كانه يتكلم بالجز ولا يصح مجوزا وكذا لا يصح
ما كرا وسهنا ونحو ذلك بل مع انه يميز وعدا ثواب لا يصح مجزا نعم لزوم الكذب في اخبار الله
تعالى مع الاجماع على طلالته ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفاءه مسكنا فالجواب
الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة الثابت فان قيل صفة العموم
المترتبة عن دليل المخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناول اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه
التخصص فاحراج البعض بدليل متنازع بكون نسخا وهو لا يجري في الخبر لزوم الكذب
وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص عبر داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل
متصل قلنا مجموع دل ارادة المخصوص من العالم والتفريد من المطلق شائع من عبر دليل متصل
ثم دليل التخصيص والتفريد بمد ذلك وان كان متزاخا يساير لانه بعد اهداهم صد الفقهاء
السابعة والعشرون من الحثية وكانوا يدعون ان قول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المأخذ اخرج
منهم بمدون ذلك نسخا وتخصيص التخصيص بما يكون دليلا متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد
ويقولون الكذب بكون في الماضي دون المستقبل وهذا طاهر الفساد فان الاخبار بالشيء
على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى انما الرأى الذي نافعوا
زولوا لاخوانهم انذري كفروا من اهل الكتاب اني اخرجهم لخصم معكم ولا تطيعوا حكم احدا
يا وان قولهم ليس بكم ثم قال والله يشهد انهم لكانوا ذيون لئلا اخرجوا لا يخرجون معهم
رائي قولوا لا ينصرفونهم على ان المذهب عدنا ان اخبار الله تعالى ازل لا يتنازع بالزمان
ولا يتغير بتغير الخبر به على ما سبق في بحث الكلام فار قيل فعل ما ذكرتم يكون حكم الكلام
هو التوقف حتى يظهر دليل المخصوص قلنا لا يجري على عموم في حق العمل بل في حق
وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه
صاحب التيسرة بعض السط والامام الرازي ههنا جواب الرازي وهو ان صدق كلامه لما كان
عدنا اذ لا يمنع كذبه لان ما ثبت قدم ما منعه عدمه واما عدكم فان امتنع كذبه لكونه فيها فقام
ان هذا الكذب فيجب وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا كذا خبره ان يقول زيد
غدا اطعم في العدا ما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما ترك قتله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند
وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الاعد وجوده حسن قطعاً فهذا الكذب حسن قطعاً ويمكن

٢ بالخصوص الواردة في وعيد
الفساق قال الخلف والكذب نقص
بالاتصاف ورد بانهم داخلون في
عمومات الوعد والخلف في الوعد باطل
بالاجماع بخلاف الخلف في الوعيد
فانه كرم جوزة البعض فصح حديث
لزوم الكذب وتبديل القول مسكنا
فالجواب القول بانهم عن عموم
اللفظ كذا في ليس نسخا في الخبر
واما القول بان الكذب يجري في
المستغفل فضعيف جدا وكذا القول
بان صدق الاثمة عندنا انما لا يتغير
والكذب عندكم بما اشتهر انهم
ولا يقع ههنا التوقف العفو عليه
كس احبائه يقتل زيدا عدا فقهه
وذلك لان ازالة الصدقة تنقض
ترك العفو وجوب الكذب في اخباره
يعض الى مفسدة لا تخفى من

في ان يكون هذا مذهب البص
اذا انحاز عند الاكثريون هوان الكبار
انما سقط الطاعات اذ زاد عقابها
على ثوابها وذلك في علم الله واضطربوا
فيما اذا تساووا وصرحوا بجواز العفو
عقلاوية طاعة البصرية و بعض
البضادية وعقلا عند غير الكبي

من
في المبحث الثالث عشر يجوز عند
الشفاة لاهل الكفار في حقه
لما سبق من دلائل العفو وما تواتر
معنى من انهم انما عفا لاهل الكبار
وقد يستدل بحديث في قوله تعالى واستغفر
لذنبك انك انت اول الذنوب
وبان اصل الشفاة ما ثبت بالنص
والاجماع وليس مقتضى الطلب
لما عفا عن اهل الكبار ولا لاهل الكفار
شفاة كبرى على الشفاة الصغرى عليه
وسلم حتى قال الله تعالى في زيادة
كرامته بل لا مقام للمضار وعدم
للعقاب مع التوبة ولا صغيرة مع اجتناب
الكبيرة فحينئذ يكون لها لافقاط الكبار
تسكت المستقلة بل هو الاول عموما
في الشفاة مثل قوله تعالى لا يضل
منها اشتاها فحينئذ شفاة
النافعين من قبل ان ياتي يوم لايع
فيما لا خلاف في شفاة ما لا خلاف
من غير ولا خضع لاجماع ما لا خلاف
من الفاسق انما بعد تسليم عفو
الانبياء والارباب والخصص والكبار
حيثما بين في الاصل في ان الشفاة المطلقة
هو الكفر وفي الشفاة الجزئية
النافعين من قبل ان ياتي يوم لايع
من غير ولا خضع لاجماع ما لا خلاف
من الفاسق انما بعد تسليم عفو
الانبياء والارباب والخصص والكبار
حيثما بين في الاصل في ان الشفاة المطلقة
هو الكفر وفي الشفاة الجزئية

دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من مصلحة وقوف عليه انواع
من الحسن لما فيه من مفسد لا يخصى ومطعن في الاسلام لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد
ويحل للاحدة في المسد وهما بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود اسكفار في النار
فان غاية الامر شهادة النصوص الفاسطة بذلك واذا جاز الحلف لم يبق القطع الا عند شدة
لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشر قوله تعالى انما يغفر الله لغيره من ما لم يكن
تحمكون وغير ذلك من الآيات ووجه الفرق ان المعاصي فلا يتخلو عن خوف عتاب ورجاء رحمة
وغير ذلك من خيرات قابل ما ارتكب من المصيبة اياها للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر
مذهب والمذهب يستقل باليد وحرمته لا تختمل الارشاع صلا فكل ذلك عفو بخلاف المصيبة
فانها ارقق للهوى والشهوة وامام جواز العفو عقلا والكذب في الوعد اما قول بجواز الكذب
المضنى فعمل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو
عن الكافر ويخلفه في النار جواز الخلف وعدم وقوع معصون هذا الخبر بخلافه ولا كان من ابطال
قطعا على ان قول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا (قال خاتمة قد اشهر ٧)
من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبرية دون التوبة يتخذ في النار وازعاج على الاعلان والطاعة
مائة سنة او يصرقوا بين ان تكون الكبرية واحدة وكثيرة واقعة ذل الطاعات او بعدها او بينها
وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتقويض الاسرائي ان الله تعالى يعفر ان شاء ويذنب ان شاء على ما هو
مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه ناجر للاحر وعدم جزم بالعقاب والثواب بهذه الاعتبار
جعل ابو حنيفة من المرتبة وقد قبله من ابن اخذت الاجراء فقل من الاثمة قطعهم السلام
قالوا لا ادم لنا الاما عسا واما المرتبة الخاصة بالاطاعة الذين يحكمون بان صاحب
الكبرية لا يذنب صلا واما العذاب والنار للكفار وهذا غير بطا كان قول الوعيدة افراد او يفيض
الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والامر ونحو قول شعي ان يكون ما لا يشترط منهم
مذهب بمصهم والمختار خلافه لار مذهب الجاني وفي هاشم وكثير من المحققين وهو احسن
المتأخرين ان الكبار انما سقط الطاعات وتوجب دخول السار اذ زادة بها على ثوابها
والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى في حط الحسابات بالسيئات ولم يعلم عليه الا اوزارها يحكم
بدخوله النار بل اذ زاد الثواب يحكم به لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب
والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العدل فيجوز العفو عن الكبار كلها
الا عند الكبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض المعتزليين جواز العفو
عقلا وشرعا ولقد تمت هذا على المعتزلة ان ادركوا ونهضوا عنهم مهاجرا من سلوكوا والاخر لهم
بعضه تبي او نوبة ترحى (قال المحقق الثالث عشر) في الشفاة يدل على ثبوتها النص
والاجماع لان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المتوبات وعند
يجوز لاهل الكبار ايضا في حط السيئات اما في العرصات واما بعد دخول النار لما سبق
من دلائل العفو عن الكبرية ولما اشهر بل تواتر معنى من ادخار الشفاة لاهل الكبرية قوله عليه
السلام ادخرت شفاة لاهل انكبار من ابني ترك العقاب بعد التوبة واجب عند هم
فليس للعفو والشفاة كثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيهم ككبار وبقوله تعالى في حق الكفار فاعتقهم
شفاة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاة عنهم فيقصد تعفي حال
الكفرة وتغيب درجاتهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاة احد المالكين وتخصيصهم بزيادة
تخفيف وتوجب لهم كد مع هذا التكلف لا يبعد الاثبات اصل الشفاة ولا نزاع فيه ثم لو لم

ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان تكون حقيقة زيادة النافع لاسقاط المضار فقط والصغار مكفرون عندكم باجتباب الكبار فمعين ان تكون لاسقاط الكبار لكان في اثبات اصل الشفاعة ثبوت المطلوب الا ان غاية متبهمهم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة النافع لاكتشافين في حق النبي عليه السلام حين نسال الله تعالى زيادة كرامته والازمان باطل وطفا واعترض به يجوز ان يستبرقها زيادة قيد يكون الشفع اعلى حال من المشرع له او كون زيادة النافع محصورة البتة لسؤاله وطلبه واجب بان الشفع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع ولا يقع السؤال فضلا عن ان يكون لسؤال الله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب النافع مما لا يحيل الى انكاره فنقول الشاعر فذلك فتى ان تأمه في صنعة الى ما له لم تأمه بشفع وكافي منشور دار الخلافة لسلطان محمود وليك كوكب غراسان ولشباك يمين السولة وامين المنة بشفاعة الى حامدا لاسفرائني قلنا هم لكن لو كان حقيقة لاطر وفيما ذكرنا اخبخت المعزلة بوجوه الاول الايات البائدة على في الشفاعة بالكلية فبعض المطيع والتائب الاجماع حتى حجب فقها وراد ذلك قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا الاية والصغير في لا قبل منها شفاعة ولا تضمها شفاعة لنفس البهيمة الصلوة وقوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى ما الاظالمين من حجب ولا شفيع يطاع اي يجاب يمين لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضرب بها في البحر وقوله تعالى وما الاظالمين من انصار الثاني ما يشرع ببنى الشفاعة لصاحب الكبرة مطلقا وقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فله ليس يرضى اودفعهما وقوله تعالى حكاية عن حلة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاعفوا عنهم ولا يراى تابوا و اتوا بسابك ولا غارق بين شفاعة الملائكة والانبيا الثالث ما سبق من الايات الشعرية بخود الفساق واو كانت شفاعة لما حكنا من خلود الزارع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة لاهل الكبار لكان ذلك دعاء يجمعهم منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تختص بالكرامة ارجعنا بين الأدلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان في البصرة لا يستلزم في الشفاعة لانها طلب على شذوذ والبصرة ربما تفي عن مدافعة ومغلة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لسالعموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني ما لا نسلم ان من ارتضى لا يقابل الفاسق من رضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان موصيا من جهة المصيبة بخلاف المتصف بمثل العدل والجلود فله ليس يرضى عند الله تعالى اصلا لقوات اصل الحسنات اس الكمالات ولا نسلم ان الذين تابوا لا يقابل الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى في مغفرة من تاب عن المصامي وعمل صالحا عندكم لكونه عشا او طلبا لتلك الظلم يمنع تحقيق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على في الحكم عاصدها وعن الثالث سبق في مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبرة وعن الرابع ان المراد اجلسنا من اهل الشفاعة على تقدير المصامي كافي قولنا اجعلنا من اهل المغفرة فواهل التوبة وتحققه ان التصف بالصفات اذا خص بكرامة فبها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استبعاد اهله تلك الكرامة الاستبعاد الصفة التي هي مشا تلك الكرامة الا يرى ان الله جل جلاله وانكى الا للربيع لكن قولنا اللهم اجعلنا من اهل العلاج ليس طلبا للرض بل لقوة المراح فكنا ههنا الشفاعة وان اخصت باهل الكسار لكن مشاها الايمان وبعض الحسنات التي تصير مبدا رضى الشفع عنده وبه اليد وهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف باطلاق ان يعمل ما يبيحه اهلا لشفاعة انه يجرى بالاطاعات لالمامى (قال حنيفة) يظهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه

١٦٣ (٩٩٩) وطبر، المصيبة التي لا تحسن

بدلة والكرامة الذي قيل ان تو بعد
عليه السلام محبوسا و ضيق
ان لا والله من القاف والناظر
من الخفة السر والعلل مال اليم
والفوق والحداد في الحرم وقد يراد
اكل الربا والسرقة وشرب الخمر

تكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبار مقاربة من الصغار بالذات لا كاقبل ان كل سبعة فهي
 بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما فوقها كبيرة لا يتصور حبثا اجتناب
 الكبار الا بتزك جميع الجهات سوى واحدة هي دون الكل باقي البشر ذات في ههنا نصب
 بعضهم الى تقدير الكبيرة بانها التي تشترطه الاكثرون بالدين اولى توعد عليها الشارع
 بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبار في رواية ابن عمر رضي الله تعالى عنه ان الشريك
 بالله وقتل النفس شريك وقذف المحصنة والزنا والفرار من الرحمة والسحر وكل مال اليتيم
 وصوفى والوالدين المسلمين والاخذ في الحرم واد في رواية ابن عمر رضي الله تعالى عنه ان الشريك
 بالسرقة وشريك بالسرقة (قال المصنف الرابع عشر في التوبة) وهي في اللغة الرجوع من خلاف وتاب
 او تاب اذا رجع فاذا اسند الى الصديق رجوعه من الزلة الى الله وانما اسند الى الله تعالى
 او يد رجوع نعمه والطفه الى عباده وانما خرج من الدم على المعصية لكونها معصية وقيد
 بذلك لان الدم على المعصية لا ضرارها يذنبه او اخلا لها يعرضه او ما لها نحو ذلك لا تكون توبة
 واما الدم لخوف النار او طمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مني على ان ذلك هل يكون نعماً
 عليها لغيرها ولكونه معصية ام لو كان في الدم عليها انفسها مع عرض آخر والحق ان جهة
 الشرح ان كانت بحيث لو امتدت لتحقق الدم فتوبة والا فلا كما اذا كان العرض مجموع الامرين
 لا كل واحد منهما وكذا في التوبة عند من صحت صحته على ان ذلك الدم هل يكون لغير
 المعصية ام لا بل الخوف كما في الآخرة عند معصية النار يكون بمنزلة ايمان اليأس والطاهر من كلام
 النبي عليه السلام قول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ومعنى الدم تحزن وتوجع صلى
 ان فعل وتنتي كونه لم يعمل ولا بد من هذا القطع بان مجرد التزك كالماء حتى اذا لم يجوه ما سروح
 الى بعض المباحات ليس توبة وقوله عليه السلام التدم توبة وقدر اذ قد العزم على ترك المعصية
 في المستقبل واعتصم بان فعل المعصية في المستقبل فلا يخطر بالبال له هول او جوارح او موت
 ونحو ذلك وقد لا يقتدر عليه لما مضى آفة تكفر في القذف وشال اوجب في الزنا فلا يتصور
 العزم على التزك لما مضى من الاشياء القدره ولا اختياراً فاجب بان المراد العزم على التزك على تقدير الخطأ
 والافتذار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على التزك بهذا سحر كلام امام الحرمين حبيب
 قال ان العزم على ترك المعصية اعم من احوال ولا يطر في كل حال اذ العزم
 انما يصح فحين يتمكن من مثل مقدمه ولا يصح من المجبور العزم على ترك الزنا واما من الاخر
 العزم على ترك القذف فما ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة
 الزنا واقطع طمعه من هود القوة اذا عزم على تركه ام يكن ذلك توبة منه ليس صلى ما به
 لاشارة بان العزم على التزك مع عدم القدرة على الفعل وان الدم على التمتع مع العزم على التزك
 لا يكتفي في التوبة لكن لابد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم
 لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح وبكى مجرد التدم لا يشال مراد المواقف بان مجرد هذا
 بدون الدم ليس بتوبة لا تاحول هذا القول من الكلام لا يسلط القائمة التقية بالقدرة وقد يتوهم
 ارتد بغيره القدرة قبل التزك لا العزم اي يجب العزم على ان لا يفعل في تقدير القدرة حتى يجب على
 من عرض له الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة بهذا من ماقال في المواقف
 ان الرائي المجبور اذا عزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عند خلافه لا ي
 هاشم ثم الصديق ان ذكر العزم انما هو لتقريره والبيان لا التقيد والاحتراز اذ التمسك
 على المعصية لغيرها لا يصح لان ذلك العزم التمسك على تقدير الخطر والافتقار هذا وقد
 شاع في عرف النوام الخلاق اسم التوبة على الاستيناف واطهار العزم على ترك المعصية
 في المستقبل واسب من التوبة في شيء ما لم يحقق اليأس والاسف على ماضى وعلا منه طول

الدم على المعصية لكونها معصية وهل
 التدم لخوف النار او طمع الجنة واقبح
 المعصية ام لا بل الخوف كما في الآخرة
 عند معصية النار يكون بمنزلة ايمان
 اليأس والطاهر من كلام النبي عليه
 السلام قول التوبة ما لم تظهر علامات
 الموت ومعنى الدم تحزن وتوجع صلى
 ان فعل وتنتي كونه لم يعمل ولا بد من
 هذا القطع بان مجرد التزك كالماء حتى
 اذا لم يجوه ما سروح الى بعض المباحات
 ليس توبة وقوله عليه السلام التدم
 توبة وقدر اذ قد العزم على ترك
 المعصية في المستقبل فلا يخطر بالبال
 له هول او جوارح او موت ونحو ذلك
 وقد لا يقتدر عليه لما مضى آفة تكفر
 في القذف وشال اوجب في الزنا فلا
 يتصور العزم على التزك لما مضى من
 الاشياء القدره ولا اختياراً فاجب بان
 المراد العزم على التزك على تقدير الخطأ
 والافتذار حتى لو سلب القدرة لم
 يشترط العزم على التزك بهذا سحر
 كلام امام الحرمين حبيب قال ان
 العزم على ترك المعصية اعم من احوال
 ولا يطر في كل حال اذ العزم انما
 يصح فحين يتمكن من مثل مقدمه
 ولا يصح من المجبور العزم على ترك
 الزنا واما من الاخر العزم على ترك
 القذف فما ذكر في المواقف من ان
 قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة
 الزنا واقطع طمعه من هود القوة
 اذا عزم على تركه ام يكن ذلك
 توبة منه ليس صلى ما به لاشارة
 بان العزم على التزك مع عدم القدرة
 على الفعل وان الدم على التمتع مع
 العزم على التزك لا يكتفي في التوبة
 لكن لابد من امر ثالث هو بقاء
 القدرة وكلام الامام وغيره ان عند
 عدم لا يشترط في التوبة العزم بل
 لا يصح وبكى مجرد التدم لا يشال
 مراد المواقف بان مجرد هذا بدون
 الدم ليس بتوبة لا تاحول هذا القول
 من الكلام لا يسلط القائمة التقية
 بالقدرة وقد يتوهم ارتد بغيره
 القدرة قبل التزك لا العزم اي يجب
 العزم على ان لا يفعل في تقدير
 القدرة حتى يجب على من عرض له
 الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو
 فرض وجود القدرة بهذا من ماقال
 في المواقف ان الرائي المجبور اذا
 عزم على ان لا يعود على تقدير
 القدرة فهو توبة عند خلافه لا ي
 هاشم ثم الصديق ان ذكر العزم انما
 هو لتقريره والبيان لا التقيد
 والاحتراز اذ التمسك على المعصية
 لغيرها لا يصح لان ذلك العزم
 التمسك على تقدير الخطر والافتقار
 هذا وقد شاع في عرف النوام
 الخلاق اسم التوبة على الاستيناف
 واطهار العزم على ترك المعصية في
 المستقبل واسب من التوبة في شيء
 ما لم يحقق اليأس والاسف على ماضى
 وعلا منه طول

الحسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام محمد الاسلام وتأمل في ربي من قصة استغفار داود عليه السلام علموه امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكثرة عن الايمان وجزئوا بدخول بل الخلود في البرهان ما لم يتوبوا هو امر التوبة حتى استند عوامهم انه يكفي مجرد قول المعاصي يتوب ويحتمل وخوفاهم انه يكفي ان يتقوا الله والله لو لم يكن ذلك المعتصية زهدا ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يتدبرون على تقصيرهم ولا حزن واعمالهم لا توقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان المعاصي مكافاة بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل العم والحزن فليعلم تكليفه ما لا يطاق (قال وهو واجب ٩) لارتفاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعت القول تعالى تو با الى الله جيبا تو با الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فسمعت القول من دفع ضرر العذاب بالان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصفات ايضا فيكون محرم على الهنمية القائلين بوجوب التوبة عن الصفات سيما لا عقلا لا سقوط عقوبتها ثم المصريح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على امور حتى يلزمه تأخير ساعة ثم آخر يوم التوبة عنه وهو جرحا حتى ذكروا ان شأخيرة التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبر تان المعصية ترك التوبة وساعتين اربع الايمان وترك التوبة عن كل منها وثلاث ساعات ثمان وهكذا واما قول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل ثبت سمعنا ووعدا قال امام الحرمين نعم بل دل على ان ذلك نص قاطع لا يحتمل تأويل وعد المعتزلة يجب حتى قالوا ان العذاب بعد التوبة لم يكن مقتضى الجود على رأى المدادية ومقتضى العدل والحكمة على رأى الجمهور واحتجوا بان المعاصي قد قبلت وسعة في التلافي فبسط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط عنه بالضرورة وبأن التكليف باق وهو نهي عن بعض القلوب ولا يتصور الا سقوط العذاب فوجب ان يكون له تخلف من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا واكثر المقدمات من خرف بل ربما يدعى القطع بان من اساء اليه غيره وانهك حرمة ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قول اعتدائه بل الحرية التي ذلك العبد ان شاء صرح وان شاء جازاه واما احتجنا بالاجماع على الابتها الى الله تعالى وجوب قول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يقع بان السؤال هو استغفارها

واصل القول فان الامر فيه خطير ووجوب القول لا ينافي وجوب السكر لكونه احسانا في كبرية لو الدول ولد يجب شكره مع وجودها ما احتلوا في سقوط العقوبة فمضاد كثر المعتزلة بنفسه وعددهم بكثره واداءه اذ لو كان نفس التوبة لا تقطع الجوارح ويدم المعاصي عندنا بما ورد بجمع الندم في صورة الاجابة ويمنع كونه القطع في صورة العائنة واحتج لا يكونوا باله لو كان التوبة لما احتسنت التوبة بعض معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة التوبة الى الكل على السوية ولما في فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة توبتها واللازم باطل للقطع بان من تاب من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرع واما عندنا فهو محض عفو الله تعالى وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها فضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب ثم ذناب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى فان قبل فندكم حكم المؤمن من المواظب على الطاعات المعصوم من المعاصي والمؤمن الماصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب من المعاصي واحدهم والتوفيق الى منية الله تعالى من غير قطع بالآب او العقاب فلارجاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار وهذه جهالة جاهلة ومكارة نابية فليحاكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم

وهي واجبة عندنا سمعت القول تعالى تو با الى الله جيبا وعند المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر ووجوبها عند التور فانما النارك مثلا خفية وقواها الحق عندنا بل خلفه والجب عندنا ذهبا القاب بعد توبة طلم

باقى من التوبة والاعتذار الى من اساء اليه سقط عنه بالضرورة وبأن التكليف باق وهو نهي عن بعض القلوب ولا يتصور الا سقوط العذاب فوجب ان يكون له تخلف من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا واكثر المقدمات من خرف بل ربما يدعى القطع بان من اساء اليه غيره وانهك حرمة ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قول اعتدائه بل الحرية التي ذلك العبد ان شاء صرح وان شاء جازاه واما احتجنا بالاجماع على الابتها الى الله تعالى وجوب قول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يقع بان السؤال هو استغفارها

(متن)

شيء لكن يذب الطمع والتساب البتة بمقتضى الوعد على تعاقب دواجن توبيقا بخاص المص
بمقتضى الوعد على اختلاف درجات لكن مع احتمال المفارقة لا موحا فإين التساوي
واقطاع الخوف والرجاسم خوف لا ينهي الى حد الأس وان شوط اذ لا ينس من روح الله
الا فم الكافرين ثم اختلفت المعزلة وله انما سقط استحقاق عقاب المصبة بان ينفعل يعود
استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطه تلك المصبة فقال ابو علي وابو هاشم لان الطاعة
تتضمن في الحال واتما في سعة في التواب وقدمت طولا لا يعود وقال الكشي نعم لان الكثرة لا تزال
الطاعة وان تمنع حكمها وهو الملاح والتعظيم فلا تزال ثمرتها اذا صارت بالتوبة كما ان
ظهرت مرة الطاعة كور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار الماخرين لا يعود
توباه السابق اكن تودط عنه السابقة مؤثرة في سخطا في ثمرته وهو المدح والتواب في المسئلة
بمعزلة شجرة احرقت السرا عاصنها وثمارها ثم انطفأت لثاوتله يعود اصل الشجرة وعروقها
الى خضرتها وثمرتها (قال ولا يلزم تجديد الدم كما ذكرنا) المصبة لا تفرق في عاكفها وحرر عن
صحتها خلافا للقاضي اذ ان على من المعزلة وشبهتها على ان لو لم يتم ذلك اذ كان مستويا لها فاحر
بها وذلك ابطال الدم ورجوع الى الاصرار والجواب المدح انما يضرب عنه صحتان غيرهم عليها
والاشباه لها وانتهاجها او لو كان الامر كما ذكرنا لانه لو توبى السابقة صحبه وقال القاضي انه
ان لم يجدد كما كان ذلك مصبة جديدة يجب الدم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها
اذ لمادة المصبة لا يفضيها شيء بصيرتها (قال ولا تفسد تصحها) المذهب انه تمنع التوبة
عن بعض المصاصي مع الاصرار على بعض خلافات هاشم لبا الاجماع على ان الكافر
اذا سلم وتاب عن كفره مع استعداده بعض المصاصي بحت توبته واسلامه ولا يضاف الاخرة
تلك المصبة وايضا ليست التوبة عن تلك المصاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والرم
على ان لا يمسها ودها وقد وجدت شبهة ان هاشم الدم عليها يجب ان يكون لغصها وهو شامل
للمصاصي كلها فلا يفتق الدم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجب باب الشامل لكل
هو الواقع لاغصها والحقيق على ما ذكره صاحب التوحيد هو ان الدواعي الى الدم عن الفاحش
وان اسررت في كون لدم على القبيح لغصها لكن يجوز ان ترجع بعض الدواعي بالموثقة
اليه كغصم المصبة او فلهتماء او هي فيها يشته ذلك الرجح على الدم من هذا ل
خاصة دون البعض الآخر لا تشبهه ترجيح الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون
على البعض الذي تحقق منه الزحيم لا لغصه اذ لا يفرح الداعي بهذا الرجح عن الا
في كونه داعيا الى الدم على القبيح لغصه وهذا كما في الدواعي الى اقل الحسنة قد
الذين فيخص بعض الافعال الحسنة بلوقوع ولا يلزم من ترك لبعض الآخر كون اية
هذا البعض الحسنه بل لفرض غاية ما في البالد حصل الداعي الى هذا العمل الحسنه رج
لم يحصل الداعي الى العمل الآخر وهذا ما قاله اصحابنا لا يجوز الايمان بواجب الحسنه مع
واجب آخر يجوز ترك قبيح لغصه مع الاصرار على قبيح آخر (قالون في الاجمال) لا يترك
التوبة عن المصاصي كلها الا بالاجل وان علت مفصلة حصول الدم ولزم ونعم بعض اعتراف
الى انه لا بد من الدم تفصلا في علم مفصلا ورد به كلف التوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع
الذنوب الكثيرة في وقت واحد ولم يكف الاجال لزم تكليف ما لا يطاق قالوا ان كلف المصبة
في خاص حق الله تعالى كالواجب فقد يكر الدم كما في ارتكاب افرار من الزحف وترك الامر
بالمعروف وقبضه عن المي زائد كسليم النفس المد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الركون ومنه
في ترك الصلوة وان تعلقت بمقوق العباد لزم مع الدم ايصال حق السيدا وبه اليه ان كان

ولا يلزم تجديدها كما ذكرنا
خلافا لما في الجاني واليهان ولا يفتيها
من

لا يمنع للاجماع على انه سلام
من اء على دين مداصية ولان
حققة ما اخرج وللندم والعزم
وقد وجدت وقالوا لهاشم يجب
ان يكون الدم لغصها وهو شامل
لكل من القبيح لا قبيحا من

١٩٢ انكملت الدواب ففصلت ملانا
ابعض المعزلة قالوا في حق الله
قلنا قد يفتي ان لا يترك الغواصين
الزحف وتترك الاصرار وقد
ليفتقرك انما في الترسيم ترك
المعزلة الزكرة وفي حق السيد لا بد
من تسليم حق السيدا به كان
الذنب لطلب الغصم والفتل
وس ارشاده ان كانا امسلا ومن
الاعتدال اليه ان كان اياه كالسدة
والحقيق ان الزائد واجب آخر
الانه قد لا يصح الدم بهوه كرد
المصوب

الذنب ظلمًا في النفس والقول المدلول ان كان الذنب اعتدالًا ولا الاعتذار اليه اركان
 ايداع في القضية ولا يلزم تفصيل ما تشابه الا اذا بلغه على وجه الحش والتحقين ان هذا الازد
 واجب آخر خارج من التوبة على ما قاله اهل العلم ان القاتل اذا لم ين من غير تسليم نفسه
 للقصاص صحت توبته في - في الله تعالى وكان منه القصاص من مسخه معصية متعمدة تستدعي
 توبة ولا يدرج في التوبة عن القتل ثم قال وربما يصح توبة بدون الخروج من حق العبد في
 النفس قاله لا يصح الدم عليه مع دامة اليد على المصوب ففرق بين القتل والنفس (قال المصنف
 الخامس عشر) في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فخرجت عامة المتكلمين ببارد هما في علم
 الكلام مع انه من باب الفروع اشبه كانهما بجهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاحلال
 بالواجب والمراد بالمعروف والواجب بالذکر الحرام ولهذا بنوا القول بانها واجبان مع النطق
 بالامر بالمعروف ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور
 الامام خارج الرافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى وانك منكم امة يدعون
 الى نبيهم ياأمرون بالمعروف ونهيون عن المنكر وقوله تعالى وامنوا بالكتاب والامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر عليه السلام من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واسبر على ما صابك وقوله عليه السلام لا امرن
 بالمعروف ونهيون عن المنكر وليس على الله عليكم شرارك ثم يدعوا حاكم فلا يصح عليكم وقوله
 عليه السلام من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبأيه فان لم يستطع فبقلبه وهذا الضيف
 الا ان واما الاجماع فهو ان الامم في الصدر الاول وبمده كانوا يتواصون بذلك ويوتون تاركه
 مع الاقتدار عليه فان استد على في الواجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم ان يحكموا بامر
 من مثل اذا احدثتم وقوله تعالى لا اكره في الدين وعاروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت
 قلنا يا رسول الله حتى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر قال اذا كان الخلل في خياركم واذا كان
 الحكم في رد ذلكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صفة اركم اجيب بالامني اصلحوا
 انفسكم باراء الواجبات وترك المعاصي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد
 النهي عن ادعائهم باصرارهم على المعصية ولا يضركم الهتدي اذا نهى عن ضلال الضال وقوله
 لا اكره منسوخ آيات لتال على انه ربما غاب في كون الامر والنهي اكرها واما الحديث
 فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات السروط بلزوم المفسدة وانتفاء الغائبة فان من شرائط
 وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الفاعل توجههما من انه واجب معين او محجب
 مضيق او موسع عين او كناية وكذا في النهي وبالجملة العلم باختلافه حال الامر والنهي
 ليعمل على ما ينبغي منها تجوز الثابت بالعدم التام قطع التلا يكون عبثا واشتة الاما لا يمتنى
 فان قيل يجب وان لم يؤمر بالدين فلا ربما تكون ذلك اذ لا ومنها انتفاء مفسدة مفسدة اكثر
 من ذلك المكارهاته وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز ان يخطى الله يقتل ولا ينبغي مكايه
 يضرب ونحوه لكن يرضى له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل
 فله انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينبغي فيه يقتل او جرح او رمي (قال ولا يخص بالولاية ٢)
 كان المسلمون في الصدر الاول وبمده ياأمرون بالمعروف ونهيون عن المنكر من غير تكبر
 من احد ولا توقف على اذن فله ان لا يختص بالولاية بل يجوز لاحاد الرعية القول والفعل لكن
 اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح رده بالسultan حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام
 الحرمين وقال ان الحكم السري اذا استوى في ادراكه الحاصل والعام فقه العالم وغير العالم
 الامر بالمعروف ونهى عن المنكر واذا احتضن مكرهه بالاجتهاد فليس للمؤمن فيه امر ونهى
 بل الامر فيه هو كقول اهل الاجتهاد ثم ليس بالاجتهاد ان يتعرض بالردع والزجر

١٨٠
 المصنف الخامس عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فخرجت عامة المتكلمين ببارد هما في علم
 الكلام مع انه من باب الفروع اشبه كانهما بجهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاحلال
 بالواجب والمراد بالمعروف والواجب بالذکر الحرام ولهذا بنوا القول بانها واجبان مع النطق
 بالامر بالمعروف ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور
 الامام خارج الرافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى وانك منكم امة يدعون
 الى نبيهم ياأمرون بالمعروف ونهيون عن المنكر وقوله تعالى وامنوا بالكتاب والامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر عليه السلام من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واسبر على ما صابك وقوله عليه السلام لا امرن
 بالمعروف ونهيون عن المنكر وليس على الله عليكم شرارك ثم يدعوا حاكم فلا يصح عليكم وقوله
 عليه السلام من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبأيه فان لم يستطع فبقلبه وهذا الضيف
 الا ان واما الاجماع فهو ان الامم في الصدر الاول وبمده كانوا يتواصون بذلك ويوتون تاركه
 مع الاقتدار عليه فان استد على في الواجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم ان يحكموا بامر
 من مثل اذا احدثتم وقوله تعالى لا اكره في الدين وعاروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت
 قلنا يا رسول الله حتى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر قال اذا كان الخلل في خياركم واذا كان
 الحكم في رد ذلكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صفة اركم اجيب بالامني اصلحوا
 انفسكم باراء الواجبات وترك المعاصي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد
 النهي عن ادعائهم باصرارهم على المعصية ولا يضركم الهتدي اذا نهى عن ضلال الضال وقوله
 لا اكره منسوخ آيات لتال على انه ربما غاب في كون الامر والنهي اكرها واما الحديث
 فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات السروط بلزوم المفسدة وانتفاء الغائبة فان من شرائط
 وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الفاعل توجههما من انه واجب معين او محجب
 مضيق او موسع عين او كناية وكذا في النهي وبالجملة العلم باختلافه حال الامر والنهي
 ليعمل على ما ينبغي منها تجوز الثابت بالعدم التام قطع التلا يكون عبثا واشتة الاما لا يمتنى
 فان قيل يجب وان لم يؤمر بالدين فلا ربما تكون ذلك اذ لا ومنها انتفاء مفسدة مفسدة اكثر
 من ذلك المكارهاته وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز ان يخطى الله يقتل ولا ينبغي مكايه
 يضرب ونحوه لكن يرضى له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل
 فله انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينبغي فيه يقتل او جرح او رمي (قال ولا يخص بالولاية ٢)
 كان المسلمون في الصدر الاول وبمده ياأمرون بالمعروف ونهيون عن المنكر من غير تكبر
 من احد ولا توقف على اذن فله ان لا يختص بالولاية بل يجوز لاحاد الرعية القول والفعل لكن
 اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح رده بالسultan حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام
 الحرمين وقال ان الحكم السري اذا استوى في ادراكه الحاصل والعام فقه العالم وغير العالم
 الامر بالمعروف ونهى عن المنكر واذا احتضن مكرهه بالاجتهاد فليس للمؤمن فيه امر ونهى
 بل الامر فيه هو كقول اهل الاجتهاد ثم ليس بالاجتهاد ان يتعرض بالردع والزجر

١٨٠
 لا يختص بالولاية ولا يختص بالولاية ولا يختص بالولاية ولا يختص بالولاية ولا يختص بالولاية
 الفاعل ولا يمتنى بالولاية ولا يختص بالولاية ولا يختص بالولاية ولا يختص بالولاية
 مدركه الاجتهاد والابن لا يرتكبه
 مثله لانها واجبان معينان وبسقط
 بقيام الدعوى عن السابقين لا مفرض
 كفاية واذا نصب واحد كالخشب
 معين عليه وهل يجوز للجهنم
 الاعتراض على آخر في مح الحلاف
 وبه خلاف متى

على مجتهد آخر في موضع الخلاف إذ كل مجتهد مصعب في الفروع عندنا ومن قال ان
المصعب واحد فهو غير متين عنده وذكر في محط الحنفية ان للحنفي ان يجتهد على
الشافعي في أصل الضيق ويترك التسمية عا والشافعي ان يجتهد على الحنفي في شرب
المثلث والضحك لا يلزم لا يخصص وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يكون
ورعا لا يرتكب منه بل من رأى منكرا وهو يرتكب منه فله ان ينهي عنه لأن ترك المنكر ومنه عنه
فرضان متبركان ليس لمن ترك أحدهما ترك الآخر فهو فرض كفاية إذا قام في كل رتبة من فيه
غضاض سقط الفرض عن السابقين وهذا لا ينافي القول بأنه فرض على الكل لأن المذهب ان فرض
الكفاية فرض على الكل ويسقط فعل البعض نعم إذا نصب لذلك أحد متين عليه فيجوز
فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث وتجنس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم
كحل الدين الموسر ومدى الجارية جدار الجارية فيجوز أن يستعمله صاحب الحق وعلى العموم
كمن شرب البلد وأنه لم يضره وترك أهله رعاية إنشاء السبل المتأخرين مع عدم المسائل
في بيت المال فيجوز وبأمر على الإطلاق وينكر على من يغيره من السبلات كالجهنم في الصلوة
السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الأذان وعلى من يصدى الأضواء والتدريس والوعظ وهو
ليس من أهله وعلى القضاء أن يجبر الخصوم أو قصر أو في النظر في الخصومات وعلى أنفة المساجد
المطروقة إذا طرأ ولو أن الصلوة بهذا العلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتصل على الواجب
والحرمان يبنى أن يجتهد برفق وسكون متديبا إلى الاغتلاف لا غلظ بحسب حال المكر ذكر في
الخط الحنفية من رأى غير مكشوف الرأس في صلاة عليه برفق ولا يزعجه رجليه في الغضب ينكر عليه برفق
ولا يضره وإن لم يرفق بالسوء أدبه وإن لم يرفق قوله (قال الفصل الثالث في الأسماء الأحكام وفيه مباحث) هذه
الترجمة شاذة في كلام المتقدمين ويعنون بالأسماء اسمى المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والتيق
والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمافق والأحكام ما كل منها في الآخرة من العذاب والعقاب
وكيفية (قال المصنف الأول الإيمان في اللغة التصديق أعمال من الأمن للصورة والتمعية ٦)
بحسب الأصل أو بالمصدق صارا أم من أن يكون مذكورا أو جعل الغير رأسا من التكذيب
والخلافه ويعدى إليه الاعتراض معنى الإقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما نزل إليه
و بالأم اعتبار معنى الإيمان والقبول كقوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن من لنا ولو كنا صادقين
ولما في التحقيق عايد إلى أخذ الشيء صادقا والصدق به التكلم والكلام والحكم
يقع عليه بالشيء باعتبار أن مختلفة مثل آمنت بالله أي به واحد متصف بإتيان مائة عايد إلى
وأمنت بالرسول أي بالله معوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وأمنت بملائكته أي أنهم
المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا وتو تلبسوا بنساء الله ولا شركاء لله
بكسبه وكله أي بانها منزلة من عذابه صادق فيما تضمنه من الأحكام آمنت باليوم الآخر
أي به كالثبوت وأمنت بالقدرة والحيث والشر بتقدير الله وسببه ومرجع الكل إلى القبول
والاعتراف وأما الشرع فاختلف الأراعى في تحقيق الإيمان وفي كونهما الفعل القلب فقط أو فعل
اللسان فقط أو فعلهما جميعا وأوسع سائر الجوارح وهذا طريق أربعة فعلى الأول
قد يجعل اسمًا للتصديق أعني تصديق الشيء فيما لم يجر فيه بالضرورة أي فيما اشتهر كونه من الدين
بحيث يعلم العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمه
الخمر ونحو ذلك وبكفي الاجمال فيباليحظ اجالا ويشترط لتفصيل فيما لا يحل تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا
وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسمًا للفرقة أعني معرفة ما ذكرنا من مائة معرفة الله

٦ ويعدى إليه واللام للاختصاص
مع الاعتراف والأذان ولما ناله
إلى أخذ الشيء صادقا والصدق
بما وصف به التكلم والكلام والحكم
تعلق بالشيء باعتبار أن مختلفة مثل
آمنت بالله وبالملائكة وبالكتاب
وبالرسول وباليوم الآخر وبالقدر
وأما الشرع فالأصل أن يجعل
لفعل القلب فقط أو للسان فقط أو
كلاهما وحدثهما أوسع سائر
الجوارح (قال المصنف الأول) اسم للتصديق
عند الأكثرين أعني تصديق الشيء
صلى الله تعالى عليه وسلم فيما
يجبه بالضرورة والضرورة عند
السجدة والتكلم والصلوة وعلى الثاني
للاقرار بشرط العلم بالفرقة عند الرقابة
التي شرطها عند القطر
وبالمعنى عند الكرامة وعلى
الثالث بعد التصديق والإقرار
وعلى أكثر المحققين الله كثيرا ما يقع
في ما لا يتم حكمه التصديق بالمعرفة
أو الغير أو العناد وعلى الرابع للإقرار
باللسان والتصديق بالجان والعمل
بالأركان لما على أن يجعل ترك العمل
خارجا عن الإيمان خلافا للكفر
ولهذا الجوارح أو من داخل فيه
وعلى ظاهره مختلفين في أن الأعمال
فرض الإيجاب وتوابعها أو ما على
أن لا يجعل خارجا وعليه أكثر السلف
وهو الحق من مالك والنسائي
ذهبا إلى أنه قد يطلق على ما هو
الأساس في التبعة وعلى الكامل المعنى
بلا خلاف والافتقار الذي بأنه
جزء ضروري

تعالى يوجدانته وسائر ما يليق به وتزعمه عا لا يليق به وهو مذهب الشيعة وجهه بنصفون
 وإلى الحسين الصالح من قدرية وقديرة إلى الأسمى وستعرف فرقا بين المعرفة والتصديق
 ومن اتساع من يكاد يقول بأنه اسم لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق وهو التسليم إلا أنه يعود
 بالآخرة إلى التصديق على ما رآه أهل التحقيق وعلى الساق وهو أن يجعل اسما لفعل اللسان
 اعني الإقرار بحقيقة ما جاء به النبي عليه السلام وقد يشرط معه معرفة القلب حتى لا يكون الإقرار
 بدونها إيمانا وبالله ذهب الرافضى زاعما أن المعرفة ضرورية لوجود لا محالة فلا يجعل من الإيمان
 لكنهما اسماء لفعل يمكن نسب لضروري وقد يشرط التصديق وبالله ذهب قطان وصرح بأن الإقرار
 الخالى عن المعرفة والتصديق لا يكون إيمانا وعد اقتضاه بهما يكون الإيمان هو الإقرار فقط
 وقد لا يشرط شيئا منهما وبالله ذهب الكرامية حتى أن من أشبه الكفر وأطهر الإيمان يكون مؤمنا
 إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أشبه الإيمان وأطهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن أشبه الإيمان
 ولم يتفق منه إلا طهار الإقرار لم يستحق الجنة وإذا تحققت فليس لهؤلاء لعمري الثلاث كثير
 خلاف في المعنى وفيما يرجع إلى الأحكام وعلى الثالث وهو أن يكون اسم لفعل القلب واللسان
 فهو واسم للتصديق المذكور مع الإقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكى عن أبي حنيفة رحمه الله
 تعالى وكثير ما يعنى في عبارات النصارى من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العمل وتارة الاعتقاد
 فعلى هذا من صدق قلبه ولم يتفق له الإقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عنده الله تعالى
 ولا يستحق دخول الجنة ولا البقاء في الخلود في النار بخلاف ما ذاعل اسماء للتصديق فقط
 فإن الإقرار حينئذ شرط لإجراء الأحكام في الدنيا من الصلوة عليه وحافه والدخول في مقام المسلمين
 والمطالبة بالسور والركوات ونحو ذلك ولا يخفى أن الإقرار بهذا العرض لا بد أن يكون على وجه
 الإعلان والإظهار على الأمام وغيره من أهل الإسلام بخلاف ما إذا كان لأتباع الإيمان قلة يكتفى
 بمجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما إذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الإلزام إذا لم يحضر
 كالآخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الإقرار مع المظالم به كافر وفاقا لكون ذلك من أمارات
 عدم التصديق ولهذا أطبقوا على كفر أبي طالب وإن كابر الرافضى غير متأملين في أنه كان
 من أعلام النبي عليه السلام وأكثرهم اهتماما به وأوفرهم حرصا من النبي عليه السلام على إيمانه فكيف
 نمان حرة والناس رضى الله عنهم أو ساع على رؤس المنابر فيما بين الناس ويرد في إيمانها
 المشهورة وأكثر من حقا في الإسلام المساعى المذكورة دون أبي طالب وأما على الرابع وهو
 إيمان اسم لفعل القلب واللسان والخوارج على ما يقبل أنه إقرار باللسان والتصديق بالإن
 فإن قد يجعل تارك العمل خارجا عن الإيمان داخل في الكفر وبالله ذهب الخوارج وغير
 وهو القول بالمترتبة بين المترتبين وبالله ذهب المعتزلة إلا أنهم اختلفوا في الأعمال فتدبى على
 فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة
 مدونة إلا أن الخوارج عن الإيمان وحرام دخول الجنة بترك المدبب مما لا يخفى أن يكون
 ماصلا وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الإيمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده
 وهو مذهب أكثر السلف ووجه ثمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى عن مالك
 سافى والأوزعى وعليه استحالة طهر وهو أنه كيف لا يثبت الشيء اعني الإيمان مع انفساده ولكنه
 اعني الأعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للإيمان وحوله أن الإيمان يطبق
 على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده أوسع الإقرار وعلى ما هو التكل
 المعنى بخلاف وهو التصديق مع الإقرار والعمل على ما شير إليه بقوله تعالى إنما المؤمنون الذين
 إذا ذكر الله وجلت قلوبهم إلى قوله أولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف أنه هل يطلق الاسم

نَبَايَاتٍ اَنْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَلَا يَلْمِزُكَ

[illegible]

نصایة او اعمال

الى معنى آخر اما اولافلان النقل خلاف الاصل لا بصار اليه الايدليل وامانها فلا نه كثر
 في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروطات فامتثل
 من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يحتمل وانما احتج
 الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لمن سأل
 عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله ولا تكذب وكتبه ورسله الخدين فذكر كرامته تؤمن بالله تعبدوا على
 ظهور مناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل انا لم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان
 هذا تعبدًا وارشادًا بل تلبسًا واضلا لا ثم اوتيل له في لفظة لمطلق التصديق وقد غفل في التسرع
 الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالاعتقادي
 القنوي وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوي دشتن ويحالفه التكذيب
 ويتا فيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان كبريدم وبورد دشتن
 راست كوي دشتن دل وانه معنى واضح عند العقل لا يشته على العلوم فضلا عن الخواص
 والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا
 قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون
 الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون
 وقال وجهدوا بها واستبينتها انفسهم طبا وعلوا وقال حكايه عن موسى عليه السلام لغربون
 ولقد علمت ما ازل هو لاه الارض والسموات والارض بصائر فاحتج الى الفرق بين العلم بما جاء به
 النبي عليه السلام وهو معرفته وبين التصديق ليصح ككون الاول حاصلًا للسادس دون
 الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار
 والتكذيب وضد المعرفة الكرامة والجهالة واليه اشار الامام الرضا رحمه الله حيث فسر التصديق
 بالسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زبدة تفصيل
 وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار الخير وهو امر كسي يثبت باخبار المصدق
 ولهذا يؤمن ويشاق عليه بل يحمل رأس المبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا
 كسب كس وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين
 بادة تحقيق فقال المتعبر في الايمان هو التصديق الاحتجاري ومضاه نسبة الصدق الى المتكلم
 اختيارا وهذا القيد يمتاز عن التصديق المطلق المقابل للتصور فانه قد يتخلو عن الاحتساب
 اذا ادعى النبي النبوة واطهر المجزة وقوع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه
 اراؤه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون
 اختيارا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل
 بل ايس كذلك بل هو اشاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عند القلب
 سوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عليه السلام لكنهم اسبوا
 مصدقين لانه لا يتم لا يحكون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا الحق مبرر بما تارة الى ان
 التصديق المتعبر في الايمان نوع من التصديق المطلق الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقبدا
 بالاختيار وكون التصديق اعلى اعم لا فرق بينهما الا بالزوم والاعتماد وعلمه وتارة الى انه ليس
 من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او اتصلا وعلى هذا الاخير اصر
 بعض المعنئين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ايس
 من جنس العلم بل امروراه معناه كرسد كرويدن وحق دشتن مرا كه حق دانسته
 باشي ويؤيده ما ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس

الاعم العلم ونحن نقول لاشك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يمر عنه في الفارسية بـ كرويدن
وباور كرون وراست كوي داشتن اذا اضيف الى الحماكم ورست داشتن وحق داشتن اذا
اضيف الى الحكم واليك في مجرد العلم والمعرفة الخالي من هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظرم
ومطرح فكر لابد من التنبيه عليها ولا غنى من الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به
مقدورا واختياريا له بل علم ان يكون البتة من مقولة افعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان
الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح نطق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء
كان في نفسه من الاوضاع والهشيت كالتيام واغعود او الكينيات كالعلم والظفر فاعلم له لاله
الاهو قل انظروا ماذا في السموات والارض والاتصالات كالشخص والبرد والحركات والسكنات
وغير ذلك كالصلوة او الزكوة كالصوم الى غير ذلك ومع هذا ملو اجاب المقدور المشاء عليه
بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا بمجرد ايقاعها فكون الذين بأمورا به اختياريا مقدورا
مثابا عليه لا ينافي في كونه كيفية نفسية يكتبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى
وهذا يتبعه على انه لو لم كون المأمور به هو القتل بمعنى التأثير جزا ان يكون معنى الامر بايمان الامر
ببشاعة واكتسبه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق
والشفق في تفسير لفظه وشرح عليه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى
التصور هو بعينه المعنى المعتبر في الفارسية بـ كرويدن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش
نامة علا في دانش دو كونه است يكي در بافتن ودر رسيدن وآر باشتا زي قصور خوانند و دوم
صكر ودين وآر باشتا زي تصديق خوانند وهذا صريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي
وضع بارزة لفظ التصديق في لغة العرب و صكر ودين في لغة الفرس وبني لما عسى يذهب
اليه معاذ من ان كرويدن في المنطق غيره في اللغة وقال في السقاء التصديق في قولك اليساض
عرض هو ان يحصل في الدهن بسبب صورة هذا التأليف الى الاشياء انصهارها مطابقة لها
والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول انسية التماس في الذهن على ما فهمه
الدهن بل حصول ان ينسب الدهن اشوب او انصهار الذي بين طرفي المواقف الى ما في مصر
الامر بالمطابقة ومما نسبة الحكم الى الصديق اعني صادق داستن وكرويدن وينه باه ما
للكذب الذي مصفاة النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن وبهذا يتدفع ما يسأل ان
فعل اختياري هو الايقاع والاذن زاع فكيف يكون نفس الصديق او حرره والتصديق
من العلم لذى هو من مقولة الكيف او الانفعال ونتم ما قال من قال الاسداد والابضاع ويحدود
الماط وصارات والحقق انه ليس لنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول ولذا انك انك
واقعة وايت بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسبي وباشارة الاسلبي
بالاختيار كالغذاء الذي وصفه الظفر ونو جيه الخواص وما اشبه ذلك وقد يكون بموهبة
يكن عليه الضوء فعلم ان الشمس طالع والمأمور به يجب ان يكون من الاول فاقبل ظاهرين
الحاصل بدون الادعان واقول بل مع الجرد والاستكبار كاللوفسطاني وايض الكفار يكونون
من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر الطلاق قلنا نحن لادعي الاكون التصديق
الماط على ما يسمونه رئيسهم لاعلى ما فهمه كل فساد وحلاح هو التصديق المعوي
المقابل للتكذيب المبر عنه بـ كرويدن واه لا يصح حيث ثبت القول والطباق انهم على
ان المعتبر في الايمان هو المعوي دون المنطقي بل غاية انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك
الجور والاستكبار واما انه يلزم على قصد تفسيره وتفسيره كون اليقين الخالي من الادعاء
والقول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك يجب آخر لكن الكلام في امكان الايمان

الايمان لما ثبت له اسم للتصديق
واقتل وله لا ينفع علمه بنية العذاب
والاعمال وان المؤمن قديم ورويه
على باليهما الذين انما كانت عليهم
الصيام باليهما الذين انما كانت عليهم
والخصوص الدالة على فهم امران
متصارين مثل الذين اسوأ وعملوا
الصالحات وقد عارضوا مثل وان
طوائف من المؤمنين اقتتلوا الآية
والاجماع على ان الاعمال شرط
للبقاء وعلى ان من صدق وارقاب
قل ان يعمل فؤوس وقلت المعتزلة
فمن لا ينكر اطلاق الايمان على
التصديق في امور مخصوصة لكما
ينبغي فقه الالاعمال بوجود الاول
انها الدلالة لقوله تعالى ذلك الذين
الهم اشارة الى المذكور من اضافة
الصلوة وغيره الى الذين المزمع هو
الاسلام لقوله تعالى ان الذين عد الله
الاسلام والاسلام هو الايمان لما سمي
واجب بانه يجوز ان يكون ذلك اشارة
الى الاخلاص او الذي ولا اعتقاد
واراد ان الذين يعتبر صدقه
في الاسلام ويستكمل متى كون
الاسلام والايان مثالي انما للمؤمن
الذين اذا ذكر لهم الله جعلت حل بهم
فما اريد التامل الثالث وما قال
الله بضم ايماء كرمي مدرككم الى رب
المقدس فليست بانه المراد اذ لم
يوجدونها اربع طائفتين الاولى
لانه يدخل النار لقوله تعالى ولهم
في الآخرة عذاب النار من كل
النار يغزى لقوله تعالى حكاية ربنا
لك من تدخل النار فقد اخبرته
والمؤمن لا يغزى لقوله تعالى يوم
لا يغزى الله النبي والذين آمنوا معه
واجب منع ان يغزى فان الذين اسوأ
مسهم هم العصاة بالخاس قوله

بدن اذ دعا وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين
وفي ان كفرهم ليس من جهة الالام من انقراض باللسان والاستكثار عن امثال الاراس وقبول
الاحكام والاصرار على انكذب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب
لعدم الاعتقاد مع تلك الامارات كما في القضاء للعصاة في لثخونات القلب انا لانهم من
نسبة اصدق الى الحكم بالقلب سوى اذناه وقوله وادراكه لهذا المعنى اني كون الحكم
صادقا من غير ان يتصور ذلك فعل وتأثير من القلب وقطع بان هذا كيفية النفس قد تحصل
بالكسب والاختيار وضرورة لاسباب وقد تفصل بدونها فبابه الامر ان ينظر فيما اعتبر
في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة الماء ربه واما ان هذا فعل وتأثير من
النفس لا كيفية لها وان الاختيار متبني مفهوم التصديق القوي فموضوع بل معلوم الاعتقاد
قطعا ولو كان الاعتقاد والتصديق من مقولة الاول دون الكيفية لم يصح الانصاف به حقيقة
الاحمال المباشرة والتحصيل كالانقي على من يعرف معنى هذه المقولة اربع له وقع في كلام
كثير من عقلاء الملة وعلماء الامم مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي
ان يجعل على العلم التصديق المعرّف بكونه من يتعلم بان التصديق من جنس العلوم
والاعتقادات لكنه في الايمان مسروط بقوله وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود
والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة
تسلم وتسلم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس
كلام النفس وكلام النفس غير له والارادة قلبا معناه ان ليس بتبين ان يكون علما او ارادة بل كل
ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه صارت اقامة واشارته فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة
او طائفا او احدا او استحضارا او غير ذلك ونسب كلام النفس نوعا من المعاني معاير للمعاصيل
فيها من يتناسق الفرق ولا تكاثر انكاره انكارا التصديق والطلب والاعتراف والاستغفار وسائر
ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره عايد الى الالام هو السجود فقطع هذه المعاني
فانقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في نفسه عن طائفة له من اي نوع من انواع الاعراض
واية مقولة من المقولات ولا يحصى سوى تسليم له من الكيفيات النفسية الخاصة بالاختيار
المسماة من الجحود والاستكبار وليت شمر له اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات
فانه مني تحصيله بالليل او التفلج هو يعقل ان يكون مرة لظفر الاستدلال غير العلم والاعتقاد
وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على اهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي
في الايمان معرفة حقيقة جبه ما جاء به النبي عليه وسلم قالوا المؤمنين ان في تسعة الدلالة لا يرام
من انعدام العلم انعدام التصديق طالما آسا باللائكة والكتب والرسول ولا يعرفهم بايمانهم
والمسلمون يعرفون ولا يصدقون قال الله تعالى الذين آمنوا بآياتهم الكتاب فدل على انعكاس
التصديق عن العلم والعلم من التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جمهور
ابن سفيان والحاسن ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق المعري وكون الحاصل
بلا كسب واحسان ليس بما يدل على ان تصديق اللائكة بما في قلبهم والانبيا بما اوصى
بهم والمصدقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان حصل له هذا
المعنى بلا كسب كمن شاهد الميزة فوقع في قلبه صدق اليه عليه السلام فهو مكلف بتحصيل
ذلك احبارا بل صرح هذا الفاضل بان العلم بالنبوة الحاصل من البهتان حملي ربما يقع
في انقلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل
فان قيل لاشك ان القصد بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة
وعلماء الامم وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم لا يعيدوا

وتلوي والار القطع بتعذيب غير المكذبين او المحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب باقية وبآيات الله ولا شك ان المكذب بها كافر بقوله تعالى واما الذين فسقوا فاعلموا انهم لا يفلحون اذ ان يخرجوا منها اعيادوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يسألون عن الجرمين الى قوله وكذا يكذب يرم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا بالنبأ الذي اصبحت المسألة حقه فييد قصر السد على المسألة كقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوّة المتين واوالت هم الملقون مصحوب الجدة هم الذين فيكون كل من هومن المصالح المسألة كذا بالآية ليصلها كقوله تعالى لفسق من اصحاب المسألة ويحصل النقص صفى لقوله كل مكذب بالآية كافر قلنا لا خلفه في اكل خاسق ليس بمكذب فيحصل الاولان على الكفار والاكدين والآية على ان كبر دون النصر ولوسلم خلفه صد كون المسألة موصولا بامرعا باللام يكون انصر المسألة على المستد كقولهم انكرم هو الفتوى والحسب هو المال والعالم هو المتق فيكون ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المسألة ولا ينكس كما اربع مايل على كون تكفير في قاطبة المتق من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس يتق فيكون كافرا بذك قوله تعالى وسق الذي كفروا الى جهنم زمر الى قوله وسق الذي كفوا ربه الى الجدة زمر قلنا لادالة على بني قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا يايس من روح الله الا قوم الكافرون قلنا الصغرى بنوعة فانه رجا رجوع الفوم من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يتدفع مايقال ان الصامس من المعتزلة يرمون ان يكون ككافر لكونه آيسا لله وار لم يعتقد الفوم ليس بايس من توفيق التوبة فان قيل هو يعتقد ليس بمؤمن شرعا وبشكل من كان كذلك فهو كافر اجب منع الكبرى واما الفاسق ان يكون فاسق متافقا فمكذبوا بوجهين عقل وهو ان اقدامه على العصية المفضية الى السذب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام كما ادعى انه يعتقد ان هذا المخرجية ثم يدخل فيها يدومتي وهو قوله السلام آية المتافق ثلث اذا وعمل خلف واقاعدت كذب واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف لعذاب الله رجوعا لوجه ويدل توفيق التوبة او اياه من آيل الفوم نه عاجل الذي بخلاف سابط والحجة عن الثاني بل مع كونه من الاحاد ليس على طاهره وفاقا لقطع ليس وعديقه ثم اخلفها بك من اتفاقا دين واذا ثبتت فقال فاسق على عكس حال انشاقق لانه يضمن بمو يظهر سيئته (قال الجب انشاقق في الاسلام) يظهر على ان الاسلام والايمن واحد في آيت بما جاء به النبي عليه السلام صدقه ومعنى اسلمته سلمته ولا يظهر بينهما كبر فرقهما الى معنى الاعتراف والاعتقاد ولا ضمان والقبول وبالجملة لا يمتثل بحسب الشرع ان ليس يعلم او مسلم ليس عموم وهذا مراد القوم بترك الفاسقين وانقاد المعنى وعدم ما على ما قال في التبعة الاسمان من قبل الاسماء المتردفة وقيل مؤمن مسلم وكل مؤمن لا لا يابن اسم تصديق شهادة العقول والاثر على وحداية الله تعالى وان له الخلق الامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكتبتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فاصلا من طريق المرادهما على معنى واحد ولو كان الاسمان متقاربان تصور وجودا واحدا دون الآخر وتصور مؤمن ليس يعلم او مسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدين والآخر حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعنا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اومر ونواهيه والاسلام هو الاتقياء والخضوع لادبه ونه لا يفتق الايقول الامر والنهي فالايمن لا يفتك عن الاسلام حكما فلا يتارن واذا ناكل المراد بالاعتقاد المعنى صح التمسك فيه بالاجماع

الجمهور على ان الاسلام والايمن واحد بمعنى رجوعهما الى لقبول والاذا بان يكون كل مؤمن مسلما وله كس في حق الاسم والحكم والدار للاجتماع على ذلك ونسبادة التصحيح يدل ومن يدعي غير الاسلام فيما قلنا يقتل منه مع ان الايمان مقبول وفاقا لقوله تعالى فاما حليم كان فيها من المؤمنين فاجدوا ناسا غير بيت من السليين وسق في لا تقوله على اسلامكم بل الله بمن يتقن ان حريم الايمان احصى الصالحات في قوله تعالى لقوله تعالى قل لم تؤمنوا قلوا اسلموا واطاعتوا كما قلنا على ان السليين والصلوات والمرمسين والمؤمنين قرأه تعالى فان اردتم الايمان واسلموا خالفوا في الدين بعد الاستسار كقوله على يشهد به وسلم الايمان ان تؤمن بالله الى الآخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر قلنا ارا في الاثارة على الاسلام والايمن الظاهر وتساير المفهوم كاف في صحة العطف وفي الحديث بيان لتعلق الايمان وشرايع الاسلام وقدمود منه في الايمان متن

على انه يمتنع ان ياتي احد يجمع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او يجمع ما اعتبر في الاسلام
 ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للسلبي وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام
 وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه السلام ثلث فرق مؤمن وكافر وناق لا راع
 لهم والمشهود من استدلال القوم ودهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل
 من منتهى لقوله تعالى ومن دمج غير الاسلام دينا فخر يقبل معه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه
 يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ماسبق وقد عرفت ما فيه
 بل المراد بالدين الملة والطريقة البتة من النبي عليه السلام والايمان كذلك وان استمر في طلاق اهل
 الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتغال لفظ الاسلام في طريقة النبي واعتبار الاضافة
 اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام واقتضى الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة
 اليه ولم يصير بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يقتصر في الايمان الى ذكر التعلق مثل آمنوا بالله
 ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام واتباعها له لو كان غيره لم يصح استنباط احد هما من الآخر
 واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيهما من المؤمنين وجدا فيهما غيريت من المسلمين
 اي فخرج من كان فيهما من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بلهيكلي صحة الاستنباط
 الاضاطة والاشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت
 ان المراد بالاتحاد عدم انفار يعني الافكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح
 مع كون المؤمن اعم كقولك اخر جئت العلماء فلم اترك الا بعض المبادئ شيئا بالعكس على ما سبق
 الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل
 سوق احسد الاسمين سابق الاخر كقوله تعالى يؤمنون عليكم ان اسلموا قل لا تقموا على اسلامكم
 بل الله بمن عليكم ان هذا كم الايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الامم يؤمنون بآياتهم مسلمون
 بآياتها الذين آمنوا الله حق قاته ولا تموت الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما نزل اليه من
 قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات ونهت الحشوية وبعض المعتزلة في تفسيرهم انظروا
 الى ان لفظ الايمان بآية من التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسوله ولفظ الاسلام
 عن التسليم والابواب ومنه تعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار وتعلق التسليم الاواد
 والواهي ونسكا بآيات احدها وفي الاخر كقوله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا
 قولوا اسلموا ويطعوا احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمز
 والمؤمنات الا يتفاز ادهم الايمان وتسليموا التسليم هو الاسلام وبان جبريل لم جاء لتعليم الدين
 التي عن كل منهما على حدة واجاب النبي لكل بحسب ذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الله
 ان تؤمن بالله ولاتكفر وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد
 الا لله لا آخرة فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الايمان بالاخبار
 الخاصة والجواب عن الاول ان الاثنى اتحاد المفهوم بحسب اصل اللفظ على ان التصديق امر خارج
 الامر عن الاندفاع والقبول كما هو والتصديق كما يتعلق بالاخبار باذات فكذا بالاوامر والنواهي
 بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاسلام
 والاقتصاد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المختبر في الشرع المقابل للكفر المنهي
 عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تعاريف المفهوم في الجملة كافية في المصطف مع انه لا يكون
 على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد
 السوا عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحنا في بعض

الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام تقوم وقدوا عليه اتدرون ما الإيمان بالله وحده فقالوا الله
ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتسلم الصلوة وايتاد الزكوة وصيام
رمضان وان تعلموا من الممن المحسن وكما قال صلى الله عليه وسلم الإيمان معكم وبسببكم شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناه العاطلة الاذى من الطريق (على البحث الثالث لمظهر الكتاب والسنة)
وهو مذهب الشاعرة والمرة له والمجنى عن الشافعي رحمه الله وكبير من العلماء ان الإيمان
يبرد وينقص. ضداني حنيفة رحمه الله واجمها به وكبير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين له
لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذم. ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان
والمصدق اذا ضمن الطاعات اليه وارترك الحاصي قصد بقوله لم يغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان
اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تصوير
الإيمان فان قلنا هو تصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعتقاد لوت وقال امام الحرمين اذا حنا
الإيمان على التصديق فلا يعضل تصديقي تصديقا كما لا يعضل علمي علميا من جهة على الطاعة سرا
وحدا وقد مال اليه الفلاس فلا يبعد اطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالنقصان ونص
لا يؤثر هذا لا يقال الإيمان على تعدد كونه اسما للأعمال الاولى بان لا يتجمل الزيادة والنقصان اما
او لقلته لانه فرق الكل لا يكون زيادة ولا إيمان دونه ليكون نقصا او اما لثباته لان احد الاستكمال
الإيمان حينئذ الزيادة على ما لم يكمل بعد محال لان قول هذا لا يبرر على من يقول بانشاء الإيمان
بانشاء شيء من الأعمال او التزك كما هو مذهب المعتزلة لاني من يقول بقاء مطلق التصديق
كما هو مذهب السلف الا ان زيادة واتقصا على هذا تكون في كمال الإيمان لاني اصله ولهذا قال
الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الإيمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل
على انه يتفاوت مصروف الى الكل منه ولقد ان يقول لاسم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة
وضمنا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بمحدث العالم لانه اما من الاعتقاد القابل
للتفاوت اوسى عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاحالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل
واكثر او اكثر فان ذلك من الإيمان لكونه تصديقا بجماله من النبي صلى الله عليه وسلم اجا لا في علم
اجا لا في تفصيله في علم تفصيل لا قبل الواجب تصديق بالغ حد ليقين وهو لا يتفاوت لان
التفاوت لا يتصور اذ محتمل لقيض لا لقول ايقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير
التصديق ولو سلم انه التصديق وان المار به ما يلحق حدا لادخاله لقول ويصدق عليه
للمسمى بكر ويدركون تصديقا قطعي فلا سلمه لا قبل التفاوت بل ليقين مراتب اجلى
لدي بهيات لما خشي التطرقات وكون متفاوتا راجعا الى مجرد الجلاء والحداء غير سلم بل ضد
الحصول وزوار ان تردا تعاتوا بمجمل ذلك قول الحليل صلى الله عليه وسلم ما كان من التصديق
ولكن ليطمئن قلبي وعن صلى الله عليه وسلم لو كسف اعطاه ما زددت يقينا على ان القول
بان المنة في حق الكل هو اليقين وان ليس قلن الله لب لذي لا يتطهر منه القيقض بالاسال
حكم ايقين محل سفر خضع القائلون بالزيادة والقصان بالعقل والمقل اما لتفصيل فلانه لو لم
يتفاوت لكل ايمان آما الامه بل لمهكم في التقى مساو بالتصديق الابداء ولانكفة ولللام
لمطل قطعا وما لقل فكثرة المصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا قلت عليه
آيته رادتهم ايماننا ليردادوا بسلامع ايمانهم ويزاد الذين انتموا بيمان وما زادهم ايماننا وتسليم
قلنا الذين آمنوا درناهم ايماننا وعن ابن عمر رضي الله تعالى قلنا يا رسول الله ان الانسان هل
يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار ومن عن
رضي الله تعالى عنه وردى مرهوعا لوروز. ايمان اني بكر ايمان هذه الامانة رجبه واجب بوجوه

ان الإيمان: يدونقص ومنه الجهور
لانه اسم للتصديق البالغ حد اليقين
وهو لا يتفاوت وانما يتفاوت اذا جمل
اسما للطاعة ولهذا قيل الخلاف في
على اختلاف في تصوير الإيمان لانه
اعا يصح اذا لم يعمل ترك العمل خروجا
من الإيمان وحيث ذكر التفاوت في
كمال الإيمان لاني اصله واجب بعد
تسليم ان التصديق هو اليقين وان
اليقين هو المتعدي في الكل مع قوله
التفاوت في كمال في اليقين
الضروري والظري به زوال التردد
والنقصان في القائلون بالتفاوت بان
ايمان اجا لا لامة لا تساوي ايمان الابداء
قطعا ولا في صوص الصريح في ذلك
واذا ثبت عليهم ~~فيهم~~ ايمان
ليردادوا ايمانهم بسلامع ومن زاد
الدين له ولا يمانا في الحديث انه
الإيمان يزيد ~~فيهم~~ ما به
الجنة واجب بان المراد ~~فيهم~~ ايمانهم
الدوام والثبات والامانة لا النقص
زادة ما يجب الإيمان بغيره
استعاضل او المراد بانه كماله

الاول ان المراد بالزيادة بحسب الروايات والثبات وكثرة الايمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين الذي صلى الله عليه وسلم بفضل من عده ما يقرر تصديقه وعصمة الله اليه من مخصرة الشكوك والتصديق بعرض لا يثبت فيقع اليقين صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على المعزات ثبت للشي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى بالازعاج فيه وما يقال ان حصول الشك اليه بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيعد موع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد بالزيادة بحسب زيادة المؤمن به والتحصية كانوا انما في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض وكما هو يثبتون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجزاء في اجزائه لا توجد فيه اجزاء تفصيلا بالناس متفاوت في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فية اوت ايمانهم زيادة وتقصصا ولا يختص ذلك بمصر الى صلى الله عليه وسلم على ما يذهب اليه الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق توره في القلب فانه يريد الطاعات وينص بالمخاص وهذا مما لا يخفى فيه وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم ان التصديق في حقه لا يقتل انتفاوت والكلام فيه (قال المصنف رحمه الله) ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن السلفي رضي الله تعالى عنه المروي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى ونعمه الا اكثر من عليه ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن موثقا قطعا واذا لم يكن الشك والتردد فلا يؤمن ان يتكلم بل يقال ان المؤمن حقا هو الايمان بجملة ما لا يترك في ذكر الله والثابت باحاطة الامور الى سيرة الله والتميز عن تركية النفس واعتجاب بحالها والتردد في العاقبة والمأل وهذا يفيد مجرد التصديق لا يترقبه الا المؤمن ان شاء الله على ان المؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايمان ولا يبين توجه اختصاص التأديب والتبرك بايمان دون غيره من الاعمال والطاعات ولشأن ان التصديق الاعماني الموط به البصاة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والظلال فانه وان كان جائزا بمحصله لكن لا يابن ان يشوبه شيء من مساقيات البجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاواخر والواهي الصعبة المتخافتة الهوى والمستلذات من عرصة ذلك فذلك يفرض حصوله الى شبهة الله وهذا قريب لولا تخلفه لم يدع القوم من الاجماع ولا ذكر في لغاوي من الروايات الثالث ولبه التحويل ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم العز بآية البصاة بما الواواعة غايتي السلف به يقره بالمشمول بقصدوا الشك الايمان الحاجز ومعنى الوفاة لثبات الوصول الى آخر الحوية واول سائر الاحرف لاختلافه في ان الايمان المحي واكثر المهلك ما يكون في ذلك الحال وان كان مسوقا ضد لما ثبت ولا ونعير الى الضد وهذا يرى الكثير من الاشارة يتون القول باب العزة بآية الوفاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو النبي لا بد

ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والسفاوة ولو لا بقوله ما دوة وعلم هذا ينسقط عنهم ما يقال له اذا انصف بالايمان على الحقيقة كان مؤثنا حقا ولا يصح ان يقول ان مؤثنا ان شاء الله تعالى كسما لا يصح ان يقول الماخي ان شاء الله تعالى واذا كان مؤثنا حقا كان مؤثنا مصادفة تالي في علم الله وان كان الله تعالى لم يمتعير عن تلك الحال واذا كان مؤثنا في الحال كان والله سبدا وان كان كاهرا كان عدو له شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الزبي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكي عنهم من ان السعيد لا يثني والشي لا يسعد وان السعيد من سعد في وطن امه والشي من شقي في وطن امه فانه ان من علم الله منه السعادة المعنوية التي هي سعادة الموافقة فهو لا يعتبر الى شقاوة الموافقة وبالعكس وكذا في الولاية والدعوة وان السعيد الذي يمتدحه منه من علم الله له ينجح له بالسعادة وكذا السفاوة

المذهب صحة الاستثناء في الايمان حتى لا يبرأ من المؤمنين ان شاء الله على ايمانهم حقا ونعمه الاكثر من دلالاته على الشك او ايمانه الله الاقل ولما وجوه الاول انه لا يترك وأدب لالاسك والتردد ولا في ان الايمان النبي امر خفي لا يابن الجازم بمحصله ان يشوبه من المافات من حيث لا يعلم فيغوصه الى المشقة الثالث وعليه التحويل له الشك فيما به البصاة وهو ايمان الموافقة لا في الايمان الحاجز وليس معنى تولى العزة بآية البصاة بما الواواعة ان الحاجز ليس بايمان حقيقة بل تليس بنحو وكذا القول السعد والسفاوة ما لا يبد سحاطه الموافقة لا يعتبر الى سفاوة الموافقة وما التفتير في الساجز

من

لأن التصديق لا يتوقف على ثبات الاعتقاد بل جزمه وعدم النقص قياسا على إيمان اليأس بجمع عدم منعة النظر والاستدلال التي بها الرباط فاعلم اوصلى تقدير ثبوت مقلد بالتأنيص فالعلة في الأصل كونه إيمان دفع عذاب لا إيمان حقيقة وأنه لم يبق حيث لا مقدرة التصرف في نفسه ولا استمتاع بها مقل

٦ وأما المليون فالشيخ لا يشترط الكس من أمانة المله ودفع الشهة في كل مسئلة من الأصول بل انتفاء الاعتقاد فيها على دليل حتى لو اتقن لم يكن مؤسسا وجهه على نفي كمال الإيمان لاحتلاله بالواجب مما لا يتصور فيه نزاع والمعتزلة يشترطون حتى لو اتقن اتقن الإيمان وهو ظاهر الخلاف إذا أراد المحسوب على الكفاية فيصير مسئلة صاحب الكبيرة ومن بعضهم أن وجوب النظر أعز هو في حق المؤمن وأما العاصر كالأموام ومنه المبد والسوان فلا يكلف الاستنباط الحق والظن المصائب وقبل كلفوا مما هم دوني للعدالة التي تسارع إلى الإيهام كان فهموا هم أصحاب الجمل والافلبوا مكلفين والمتأخرون على اليأس الخلاف في إجراء الأحكام الإسلامية في آية هل يعاقب عقوبة الظاهر وقيل نعم لأنه جاهل باله ورسوله وقبل لا لا ينتفع عقابه بما له من التصديق ثم الخلاف فيس شأ في شأنه الجمل ولم يتمكن الأخير بما يجب عليه اعتصاده فصدق وأما من نأ في دار الإسلام ولو في الصحارى ولوا رتعد مسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أهل

المر مقل

والجمله لا يسك المؤمن في ثبوت الإيمان وتحققه في المال ولا في الجرم بالثبات والبقاء عليه في المال لكن يخاف سوء الحاشية ورجوع حسن الساقية مع غير إيمان المؤلفة الذي هو آية الفوز بالهبة وموسعة نيل الدرجات بحسب الله جزم على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك عرا إلا أن يشاء الله جل الله حيواته يومئذ عليه ونتم لما لم يستحق ويسرنا الفوز بالخير الأسنى بأبي وآله (قال لمجت الخامس ٩) ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء إلى صحة إيمان المقلد وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنه الشيخ أو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة لقائلين بالصحة أن حقيقة الإيمان هو التصديق وقد وجدت من غير القرآن بموجب من وجبات الكفر فإن قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لأنه لما نأ التصديق أو شرطه على ما في ولا علم للفعله لأنه اعتقاد جازم مطابق يستند إلى سبب من ضرورة الاستدلال قلنا للمعتزلة في التصديق هو اليقين أصنى الاعتقاد الحزم المطابق بل لا يكتفى بالمطابقة ويحمل النفس السالك الذي لا يضره من الشكس بالبال في حكم اليقين وقد يقال أن أصدق قد يكون بدون العلم المرفوع بالمعس فأن مؤمن بالآباء والملائكة ولا يفهم بأعيانهم وتوهم يجمع أحوال النقيض من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا تعرف كيفية أحوالها وأوصافها وأهل الكتاب كانوا يبرفون النبي عليه السلام كما يبرفون نساءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لأن المراد العلم بما حصل التصديق به ونس نعم من الآباء والملائكة ما يصدق به فاشاع التصديق بدون العلم معنى الاعتقاد قطعي وإنما الكلام في العكس فإن قيل نفس لائق كونه إيمانا ونصدق بها لكاندعي أنه لا ينفذ عزلة إيمان اليأس لأن علم نفسه على ما ذكره الشيخ بوضوح ما لا يردى معلل بأن البعد لا يضر حيث أن يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقالة من معرفة وعلم استدلال فإن الثواب على الإيمان بما هو مقالة ما يصدق من المسئلة وهي في آداب الفكر وادمان النظر في مهربان الآباء أو في محدثات العالم والتبصر بين الحجة والشبهة لاقى تحصيل أصل الإيمان قلنا الص اصافهم على عدم نفع إيمان اليأس وصيانة العذاب دون إيمان المقلد والاجماع أيضا إنما انعقد عليه واتسك بانفاس لوسم حصة في الأصول فلا نسأل له لما ذكرتم بل ذهب المتأزدي وكثير من المحققين إلى أن إيمان اليأس إنما لم ينفع لأنه إيمان دفع عذاب لا إيمان حقيقة ولا يلقى القيد حيث قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع به لأن عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة فإيمان بوث البعد فيه قيل على عذاب الآخرة بخلاف إيمان لمقلدها فتهرب إلى الله تعالى وإتصافه بمرضاة من غير الجلاء ولا قصد دفع العذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس (قال وأما المليون ٦) يعني القائلين بأن إيمان المقلد ليس بجمع أو ليس بضعف ختم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي إكادؤه على قول من عرف رسالته بالهجرة مشاهدة أو اتوا ترا اوصلى الاجماع بملة قول النبي صلى الله عليه وسلم يحدث العالم وثبوت الصانع ووجدانيته ومهم من قال لا من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الأصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التصبر به وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن الشيخ أن الحسن الأشعري حتى حكى عنه أنه لم يكن كلف لم يكن مؤمنا لكن ذكره القاهر البغدادي أن هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمنا على الإطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيمضو الله عنه أو يعذبه بفقر ذنبه وقاطبة الجبة وهذا يدرى من مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمنا على الكمال كإتيان الأعداء والافهوا يقول بالمعتزلة بين المعتزلةين ولا بد حول غير المؤمنين الجمة وعندنا يظهر أنه لا خلاف معه على الحقيقة

ومنه من قال لابد مع انشاء الاعتقاد على الدليل من الاعتقاد على مجادلة المصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بآمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الإيمان اذا طرأت وتنع من الدخول فيه اذا غارت فهي مسألة صاحب الكبيرة وقد سبق وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكتفي في الإيمان ولا يمنع غشمة اخرى وبهذا يشرع سكانهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الإيمان ادخال النفس في الأمان من ان يكون مكذوبا ومخدوا ومؤلمة عليه على انه افعال من الأمن القديمة او قديمة كانه صادرا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد به يجعل متعلقا بالخبر مثل آمنت به وله لا بالسمع فالمناسب عدم ملاحظة الاشتقاق من الأمن ان يقال معناه آمنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل او لوسيل فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة والاستدلال ولا ضرورة فتبين الدليل ورد به لاتزان في وجوب الطر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتقاد بالتصديق على انه يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا علة بانعدام الوسيط بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يقد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاشتاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبداء الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيقته امانا يعلم بالتقليد فدور او بالادليل فتبعض ورد بان الكلام فيما علم حقيقته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا هل يكون مؤثما يجزى عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بترك الطر والاستدلال وامام يقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فتناقض هذه الطر ظاهرة لا يقال المقصود ان التقليد لا يكتفي في الخروج عن عهد الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لاننا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجته الى هذه الوجوه اصبغة لشبهة بالنسب والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكى عن الكشي وابن ابي عبيد الله وجع اخر من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر وسهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من انسوان الجرحهم عن النظر في الادلة وتفسيرها عن الشبه لكونهم كافوا تقليد الحق دون البطل والظن الصائب دون الخطا وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كالفان لا يسمعون ادراك الدلائل التي تنسارح الى الافهام فان فهموا كفافهم وهم اصحاب الجمل ولا يكتفون بتلخيص العبارة وان لم يتمكنهم الوقوف عليها فليستوا بكتافين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والانسوان وصاحب الجمل عند التكمين هو الذي يعتد الجمل التي احق عليها اهل الملّة ولا يدخل في الاختلافات بل يقتضيان موافق معها تلك الجمل فحق وما خالفها باطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل له وانهم لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق واه لقديم وما سواه محدث وله عدل في قضائه صادق في اخباره لا يحب العباد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكتفهم ما لا يطيقونه ولا يمتصص حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وله بعزل الرسل وانزل الكتب لينذر من قساقب عمله انه ينذر ويخشى ويلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن ويأبى وان الرضاء بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن يصل من بناء ويهدى من يشاء لا كالاغصان الذي علم به الشيطان الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن بعدهم

من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويحرون عليهم احكام المسلمين فماوجه هذا
الاختلاف وذهاب كثير من العلماء المجتهدين الى انه لا صحة لايمن المقلدين فلباس الخلاف
في هؤلاء الذين نسأوا في ديار الاسلام من الاصهار والقرى ولصحارى وتواتر عندهم حال
النبي عليه السلام وما تولى من المعجزات ولا في الذين يتكفرون في خلق السموات والارض واختلاف
الآل وانما هارفاهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن لنا على شاطئ جبل ثلاثا يتكفر
في ملكوت السموات والارض فاحببه انسان بما غرض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبر به مجرد
اخباره من غير محروك بدوام ما يحكى من المعتزلة من انه لا بد في صحة الاسلام من النظر والاستدلال
والافتقار على تقرير الحجج ودفع الشبهة فبطلانه يكاد يلحق باضروريات من دين الاسلام
والظاهر ان الرد ان ذلك واجب وادعى الايمان بدونه غار ادوا الواجب على الكفاية فوافق
التدبير في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وراحة الشبهة وبجدا لة الخصوم وان ارادوا الواجب
على كل مكلف يجب لا يستطع حمل البعض فقيه الخلاف ولما لملقد فقد ذكر بعض من نظر
في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كونه راجع
الى انه هل ينافى عقاب الكافر فعلى الكثيرين نعم لانه جاهل بالله وسوله ودينه والجهل بذلك
كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمنا اني البكم السليست مؤمنا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
من صلى صلواتا ودخل مسجدا واستقل قبلتنا فهو مسلم يحول على الاسلام في حق الاحكام
وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجزز اذ يغص عقابه لذلك
(قال المصنف اساسا انكر عدم الايمان عما شاع في ه) وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم في بعض ما علم بحجته بالضرورة والظواهر ان هذا المعنى من تكذيبه صلى الله تعالى
عليه وسلم في شيء مما علم بحجته به على ما ذكره الامام الهادي لشكوك الكفار الخالي عن التصديق
والتكذيب واعتدال الامام الرازي بان من جعله ما جاء به النبي ان تصدقه واجب في كل ما جاء به
في ان يصدقه فقد كذب في ذلك ضعيف لطهور المانع فان قيل من استخف بالشرع والشارع
والحق المصحف في القاذورات او شد الزنا بالاختيار كافر اجابوا ان كان مصدقا لابي صلى الله
تعالى عليه وسلم في جميع ما جاء به وحينئذ يسل عكس التبريق وان جاءت تلك الامور به او ارتكبت
المهمية علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما غير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم
اجتماع التصديق المتبريق الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يحمل الشارع
بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بغيره من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء
التصديق عنه كالاتخفاف بالسرعة وشدة الزنا وبعضها لا كازناو شرب الخمر وتعاون
ذلك الى شتى من اياه ومختلف فيه ومخصوص عليه ومنعبط من الدليل وتعامله في كتب الفروع
وبهذا يتدفع اشكال اخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول اما ان يجعل من المكذب فيلزم
تغيير كثير من ائمة الاسلام كاهل الجرح والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان يجعل
فلنعم عدم تكبير المذنبين لشعر الاجساد وحدث امامنا وعلمنا ساري الجريبات قلنا واولا فلو سلم
البسامة من زنا واولا لاهل الحق فانصوص الظاهرة في خلافهم وذلك لان من انصوص
ما علم قطعا من الدين انه على طاهره فآويله تكذيب النبي بخلاف البعض ثم يلحق ان المراد
التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليجز الحصى العاقل الذي لم يصدقه او صرح
بالتكذيب واما عند الفاضلين بصحة ايمانه وبأنه يكفر بصريح التكذيب واوله يكفر بذلك التصديق
فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي
انكر هو الجاهل بالله ورجا يفسر الجاهل بالجهل واعترض بعدم انكساره فان كثيرا من الكفرة

وهو انهم من انكذب لشكوكه الكافر
الخالي عن التصديق والتكذيب
وقال القاضي رحمه الله وفسر
بالجهل ورد بان الكافر قد يعرف الله
واعتدق به والمؤمن قد لا يعرف
بعض احكامه فاجب بان المراد
الجهل به في شيء مما علم قطعا له من
احكامه او الجهل بذلك اجسادا
وتفصيلا وقالت المعتزلة هو قبيح
او اخلال الواجب في حق الله اعظم
العقاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل
قد يكفر المكلف ببعض افعاله مع
ان تصدقه بجملة قلنا لو سلم فيجوز
ان يكون بعض المحظورات علامة
التكذيب دون البعض وذلك على
الشارع وكذا بعض التأويلات
في لاصول

٢ (خاتمة) الكفار ان اظهر
الايان خص باسم المنافق وان كفر
بعد الاسلام قبل الرد وان قال بتعدد
الاله فما لمسرك وان تدب بعض
الاديان فباعتني وان اسند الحوادث
الى زمان واعتقد قدمه بالدهري
وان في اصانع قبل المعطل وان ابطن
عقائده كبر بالاعتنا في الرد ين
من

٣ ليس بكافر مالم يخالف ما هو من
ضرورات الدين كدوت العالم
وشتر الاجساد وقيل كافر وقال
الاستاذ نكفر من كفرنا ومن لا فلا
وقال قدماء المعتزلة بكفر المجسمة
والفائلين بقدم الصفات وخلق
الاعمال وجهلاء هم بكفر من قال
برادة الصفات ويجوز الزوئية ولجروح
من السار ويكون الضرور والقبس
بخلفه وارادته لسان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا
يقشرون عن عقائده وينهون على ما
هو الحق فان قيل فكذا في الاصول
المتفق عليها قل لا شأنا بهارها واطهور
إدلتها هي ما يلقى بالحساب الجمل
فلا يلزم ترك البيان انما كان كشفه
بالتصديق الاجمالي اذنا تفصيل
انما يجب عند ملا حظة التفاصيل
والافهم مؤمن لا يفرق بين القديم
والخالد هذا كما دار الفرق بعضها
بعضا مشهور من

عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جا حدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون
وجوده او وحدانيته اوشى من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين
في الاصول لارالحق واحد وفاقا واجيب بالمراد بالجملة به في شئ مما علم قطعاه من احكامه
او لجهل ذلك اجبالا وتفصيلا حيث يطرر ويتعكس بل قد يكون احسن من لم يعرف بتكذيب
النبي عليه السلام او عدم تصديق لشعوبه الكفر بالله من غير توسط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
تكفر باليس وقال المعتزلة هو ارتكاب فيج او خلل الواح يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء
في ارضا من احكام الكفر لاذ يتلوه ولا تكونه ليد التي يذم الله من نهائيه ومع هذا فان اريد
اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد انواع العروا ن اريد اعظم بالنسبة
الى مادونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسر والفسق يستحق به
حقوبة دون عقوبة الكفر قدور او بلجروح من طاعة الله بكيرة ومن الكبار ما هو كفر ولا يتبادر
التعريف وارقيد الكبيرة نفي الكفر ماد الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وخفاؤه
وما قيل ان الكفر عند كل طاعة مقابل له فسه وله الايمان لا يخفى على القول بالمترلة بين المترتين
اصلا ولا على قول السلف ظاهرا (قال خاتمة ٢) قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ياتى به فان اظهر
الايان خص باسم المنافق وارطرا كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد رجوعه عن الاسلام
وان قال بان آلهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشرك في الالهية وان كان متدينا ببعض
الاديان والكتب المنسوخة خص باسم انكابي كالهودي والنصراني وان كان يقول بدم الدهر
واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل
وان كان مع اعتزافه بذنوبي على الله تعالى عليه وسلم واطهاره شعارا الاسلام يبطن عقائده هي
كفر بالاعتنا خص باسم الرد ين وهو في الاصل مذموب الى ذلسم كمال طهره مذك في ايام
قادر وزعمه ناه بل كان المجسوس الذي حابه زرادشت الذي يزعمون انه بهم (قال المبحث السابع
في حكم مخالفتي من اهل القبلة ٣) في باب الكفر والايان ومعه ان اريد اغفوا على ما هو
من ضرورات الاسلام كدوت العالم وحسر الاجساد وما شئت ذلك واختلفوا في اصول سواها
كسئلة الصفات وخلق الاعمال وعزم الارادة وقدم الكلام وجواز الزوئية ونحو ذلك مما لا تراخ
ان الحق فيها واحد هل بكفر المخالف الحق ذلك الاعتقاد وبقوله هم لا ولا فلا نزاع في كفر اهل
القبلة الواطط طول الامر على الطائعات بانعتاق قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالبرئيات
ونحو ذلك وكذا يصدور شئ من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرناه فذهب الشيخ لاشعري
واكثر اصحاب الاله ايس بكافروه بشر ما قال السافعي رحمه الله تعالى لارد سهادة اهل
الاهواء الانطاخية لاسيما لانهم الكذب وفي الشئ من اني حنيفة رحمه الله تعالى له لم يكنز احدا
من اهل القبلة وعليه اكثر افعاه ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقال قدماء المعتزلة بكفر
ماة ثلثين بالصفات القدرة وبخلق الاعمال وكفر المجسمة حتى حكى عن الجبائي انه قال المجبر كافر
بمن سلك في كفره فهو كافر ومن سلك في كفره من شك في كفره فهو كافر وهم من بلغ الصابة
في الحاقة والواقعة فزعم ان القول بريادة الصفات ويجوز الزوئية ولجروح من السار يكون
الشرور والقبائح بخلفه وارادته وشيئة ويجوز اطهار المجرة على يد الكاذب كما هو كفر وقال لاند
ابواسحق الاسفرائني يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختلر الامام الرازي انه لا يكفر احد من اهل
القبلة وتساك يله لتوقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكل الالي صلى الله
تعالى عليه وسلم ومن بعده يطالبون بهما امن وينفسون عن عقائدهم فيها وذهب عنهم على ما هو
الحق منها والاعلام مشف قطعاهم مرقبها وبين ما هو من اصول الاسلام باقتضائهم بان بعضها

بما اشهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحث لا يحتاج الى بيان كتحشر الاجساد وبعضها
 ما ظهرت ادلتها على ما سبق بالكتاب المجمل بحيث يتسارع اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال
 التكلم فيها لازلة شكوك لغتها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها حتى يفتقر
 الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشلان على ما يفيض مما رصدا على اهل الحق ولو كانت
 مخالفة للحق فيها اكمل الاجماع الى البيان السنة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضها
 باجوبين بعضها على ان حرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا يشهدون اتفاق الشبهة
 والمجسمة والواضع ولشاكلهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر
 وبعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهرا البطلان ليس بكافر ووافقه بعض
 المتأخرين من المعتزلة حذرا عن شعاة تكفير من تكلم تشهد الارض والسماء باسلامهم
 وعزيم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم يوحى بكفر عظماء اهل الاسلام والله عز وجل انتقام
 واقبال ان يجيب عن عسك الامام مع الملائكة بان التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم اجالا كاف في صحة الابعاد وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها
 وان كانت مخالفا في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى
 الحادث و قد مر صلا ولم يخطر بباله حديث تحشر الاجساد قطعاً لكن اذا لاحظ ذلك ما لم يصدق
 كالكافرا (قال المبحث السادس) حكم المؤمن الما حاد في الجنة وحكم الكافر الما حاد في النار ويخص
 الما حاد بالدارك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الما حاد في الجنة اما ابتداء بوجوب العقوبة
 او استعانة واما بعد التعذيب باليسار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والموازي كما سبق
 والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفت هذا ويبنى ان يزيد بعدم
 التأويل للاتفاق على ارباب الحق ليس بفساق وفي معنى ارتكاب الكبيرة الاصرار على الصفات
 بمعنى الاكسار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استهلال المعصية
 بمعنى اعتقاد حلها كفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى استهانة ارتكابها
 غير معالاة وتجري تجري المباحات ولا خفاء في ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع
 وهو من خالف في العقيدة طريفة السنة والجماعة يعني ان يكون حكم الفاسق
 لان الاختلال بالعقائد ليس بادون من الاختلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا لحكم
 المؤمن طاهر وحكم الكافر اقسامه من الحر والذمي والكتابي والمرئ فذكره
 في كتب الفروع وحكم الما حاد في الجنة في اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحاد في الدنيا
 فيه الحد والعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك
 بين الفقهاء وحكم المبتدع الفاضل والعداوة ولا عراض هذه والاهانة والظن واللعن وكرهية
 الصلوة خلف وطريفة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة
 ابست عينه ولا غيره وواحد لاشه له ولا ضد ولا ولد ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يعمل في شيء
 ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والاتصال ولا الجهل ولا الكذب ولا البصير وله يرى
 في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يصح عليه
 شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وادائه ومشيئه لكن القساع منها ليست رضاه واهره ومحبه
 وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير
 ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان العقوبة الشفاعة حق وان اشراط الساعة
 من خروج الدجال وياحوج وياحوج وتزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج
 دابة الارض حتى واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر

٣ المبحث الثامن حكم المؤمن والكافر
 والعاصي ماص والفسق هو الخروج
 عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة
 او الاصرار على الصغيرة وقد يقيد
 بعدم التأويل احترازا عن الساقط
 واما استهلال ما هو معصية قطعاً
 والاستهانة به فكفر والمستدع هو
 من خالف في العقيدة طريفة اهل الحق
 وهو كالفاسق واما في حق الدنيا
 فعلم المؤمن والكافر والفاسق مذكور
 في الفروع وحكم الما حاد في الجنة
 احكام الاحكام وحكم المستدع العاص
 والاهانة والظن واللعن ومن
 الما حاد من جعل المخالفة في الفروع
 بدعة ومهم من زاد كل امر لم يكن
 على عهد الصحابة من

ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي رضي الله
 عنه والمسيه وبن اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الافطارهم الاشاعة بحجاب
 ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله بن لال بن ابي ردة بن ابي
 موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع
 عن مذهبه الى السنة اى طريفة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة اى طريفة الصحابة وفي ديار
 ماوراء النهر المازندية اصحاب ابي منصور المازندي تلميذ ابي نصر الباصي تلميذ ابي بكر الجوزجاني
 صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله وماتريد من قرى سمرقند
 وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كسئلة انكوبين ومسئلة
 الاستسقاء في الامان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا يفتنون احدهما
 الى البدعة والضلالة خلافا لمطيلين المتعصبين حتى ربما جهلوا الاختلاف في الفروع ايضا
 بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بلحارج الجبس من غير
 السيلين وكواز النكاح بدون الول والصلوة بدون المساتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو
 المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولادل عليه الدليل الشرعي
 ومن الجملة من يجعل كل امر امكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يتم دليل على جفته
 تمسك بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولا يطلون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس
 منه عصمنا الله من اتباع الهوى وبشأ على اقتناء الهدى بالنبي وآله (قال الفصل الرابع في الامامة ٢)
 لاراع في ان مباحث الامامة بعم الفروع البقية رجوعها الى ان اقيام بالامامة ونصب الامام
 الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية
 لودنيوية لا ينظم الامر بالبحصولها فيفقد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يفقد
 حصولها من كل احد ولا حفاة في ان ذلك من الاحكام العلية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتابنا
 الفقهية انه لا بد للامة من امام يحكي الدين ويقيم السنة وينصف المظلومين ويستور المحقوق
 ويضبطها مواضعها ويشترط ان يكون مكافا مسئلا عدا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا رأي وكفاية
 سمعيا بصيرا ناطقا فريشا فان لم يوجد من قريب من يستجمع الصفات المعتبة ولي كافي فان لم يوجد
 فرحل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرحل من النجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا مصوميا
 ولا افضل من يولي عليه وتنفذ الامامة بطرق احدها ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء
 والروا ووجوه الناس الذين ينسب حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق في قاصر البلاد
 بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كمت يسه والثاني استخلاف الامام وعهده وجهه
 الامر شوري بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فساوون ويتفقون على احدهم
 واذا خلع الامام نفسه كال كربة فيقتل الامر الى الولي العهد والثالث القهر والاضلال فاذا مات
 الامام ونصدي الامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشركته
 انعدت الخلافة وكذا اذا كان قاسقا او جاعلا على الاطهر الاله يعصى بما فعل ولا يعتبر الشخص
 اماما بفرده بشرائط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جارا
 ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد هلى الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والقلبة ثم جاء آخر
 فقهر انزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سب ولو خلعه لم ينفذ وان عزل نفسه
 فان كان لعجز عن القيام بالامر انزل والا فلا ولا ينزل الامام بالفسق والافشاء وتعزل بالجنون
 وبالمعي والصمم والخرس وبالمرض الذي يسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جازى الى الوقت
 فظهر طله وعشمه لم يروهوا جرحه عن سوء صنيعه بالقول فلا هل الحل والعقد التواطؤ على رده

٢ وهي رئاسة عامة في امر الدين والدنيا
 خلافة عن ابي صلى الله عليه وسلم
 واحكامه في العروع الا انه لما شاعت
 من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة
 بكثير من القواعد ادرجت بمباحثها
 في الكلام من

ولو بهنر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بل اختلافات باردة سبغت في القلوب والخواارج مالت في ذلك لتصبحت تكاد تقضي الرضى كثير من قواعد الاسلام وتنفذ عقيد المسلمين والتدفع في الخلف والاراء بين مع القطع بأنه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تلقى بانحال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب باب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم بالامامة عن اصول الصانع والنسب والامامة والمعاد وما يصل بذلك على خاتون الاسلام والامامة رئاسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلوة والسلام وهذا القيد خرجت النبوة وبقي العموم مثل لقضاء الرضا في بعض النسخ: كذا يرأسه من جهة الامام بابا عنه على الاطلاق فانها لا تدم الامامة وقال الامام الرازي هي رئاسة عامة في الدين والدنيا لشخص من ارض خاص وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عرأوا لامام نفسه وكأنه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم اذ على كل من اعاد الامة ومعها يرد عليه ادا واحدة من شرائط الامامة لان قومه لها في الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامة شيئا بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايهما الامامة افهما امامان فان قيل الخلاف عن النبي عليه السلام انما تكون فحين استخلفه النبي عليه السلام ولا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رئاسة الدنبا لهم للامام فانما لو سلم فلا خلاف اعم من ان يكون بوسط اوردوه (قال وفيه ما بحث) لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها وتبذ من احكامها وتعيين الامام الحق به النبي عليه السلام وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضية (قال المبحث الاول نصب الامام) بعد افتراض زمن النبوة واجب علينا سماعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وهؤلاء عند الجاحظ والجبساط والكني والي الحسين البصري وقوات الشيعة والشيعة وهم قوم من الملاحة سموا بذلك لان متقدميهم قالوا الائمة تكون سبعة وعند السابيع وهو محمد بن اسماعيل توقف بعضهم في ذلك وجاوز بعضهم وقالوا الائمة ثمانية على سبعة سبعة كآدم الاسب وعوهم واجب على الله فسددهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعنده بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المعصيات العقلية وعدم مصهم وهم الغلاة لتفاهيم الغفث واحوال الاعذية والادوية والعموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمحافظات وقالت النجاشات قوم من الخوارج سجدوا بنحوه عزير انه ليس بواجب اسلاوقان ابو بكر الاسم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانه ان لم يسمع الاحتياج ونج عند ظهور الظلم وقال همام اقروني بهم بالكنى اى يجب عند ظهور العدل لظاهر شرايع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلم لا يزال يظهور وصار سبب زيادة الفتن لئلا على الوجوب وجوه الاول وهو العدم فاجمع الصواب حتى حملوا ذلك اهم الراجبات واشتاربه عن دس الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقب موت كل امام روى انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يدعى محمدى امان محمد اقدمت ومن كان يدعى محمدى فانه حتى لا يوتى لا يد هذا الامر اعم يقوم به فطرا وواها تو اراءكم رحكم الله فنبذوا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن نطرق هذا الامر اى قبل احداثه لاحدا والى الامام الثاني ان التاريخ امر بامانة طه وسد الثغور ونجهم الجيوش لها في دوكثير من الامور المطلقة بمحفظ الظلم وحجامة رضى الاسلام لا ياتى بالامام ولا ياتى الواجب المطلق الا به وكان مقدور افهرو واجب على ما مر في صدر الكتاب لاضال الامرياقاة المحدثون كقطم السارق مثلا ان كان مشروطا

٢ واجب غلب الخلق بمعاصدهم
 عند طاعة المعصية وقلة لاعد بعضهم
 وعلى الله صد الشيعة وليس بواجب
 اصلا عند الجندات وحال ظهور
 العدل بعد الاصم والطلم عند القوطي
 لما وجوه الاول الاجماع حتى قدموه
 على دفي النبي صلى الله عليه وسلم
 الثاني انه لا يثبت انه واجب من اقامة
 الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما
 يتعلق بحفظ النظام الدل ان فيه
 جلب مافع ودفع مضار لا تخصي
 وذلك واجب احكاما فان قيل يقتضي
 مضارضا اقل لا يما بها لئلا تفاها
 قيل فالانفة بعد الانفة المهديين على
 الصلاة فلا ضرورة ولا معصية
 ولا مذلة اربع وجوب طاعتهم
 ومعرفته بالكتب والسنة وهو
 يقتضي وجوب حصوله وذلك

بوجود الامام لم يكن مطلقاً في استلزام وجوبه كالامر بالركعة بالنسبة الى تحصيل المصالح
وان لم يكن مشروطاً به فظاهر لانا نقول فرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب فههنا الوجوب
مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام و الواجب اعني المفروض مشروط به وبوقوف
عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزحكة فالحال وجوب مشروط
بموصول النصب حتى اذا اتى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استعجال منافع
لا تحصى واستدفاع مضار لا يحصى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فكذلك يلحق
بالضروريات بل المشاهدات وبعد من البيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان
ما يزع السطان اكثر مما يزع القرآن وما يثبت باللسان لا ينظم بالبرهان وذلك لاراء اجتماع
المؤيد الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان ظاهر يدرك الفاسد ويحفظ المصالح يمنع
ما يفسد الى البه الطامع ويذكر عليه الاطماع وكذا شاهد ما ينافي من استيلاء الفتن
والابتلاء بالحق لمجرد هلاكه يقوم بحماية الخيرة ورعاية البيضة واليه يمكن على ما يفي في صلاح
والسادد ولم يخل من شائبة شروفساد ولهذا لا ينظم امر ادى اجتماع كرقعة طريق بدون
رئيس يصدر من رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا في باب الحيوات الهجم
كالهمل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينظم امرها ما دام فيها واذا هلك انفسرت الافراد
انتشرا بالجراد وشاع فيما بينها الهلاك واضداد لا يقال فعالية الامر له لاد في كل اجتماع
من رئيس مطاع مشروط به النظام والانتظام لكن من ابي يلزم عموم رأسته جميع الناس وشمولها
امر الدين على ما هو المستقر في الامام لانقول انتظام امر عمر الناس على وجه يؤدى الى صلاح
الدين والديني يفر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تمدد الرؤساء في الاصقاع والقبايع لادى الى المنازعات
وتخجمات موجبة لاختلال امر النظام ولوقاصرت رياسته على امر الدنيا فانتظام امر الدين
الذي هو المقصود الاهم والاهم فالعظيم واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند اقلنا
بالوجوب العقلي واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلي من باب القبح
والحسن وليس من مذهبهم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى انتمض للاجتماع
مدفوع بان كون الشيء صلاحاً او فساداً ليس في شيء من متنازع المحس والقبح وكون دفع
الضرر واجبا بمعنى استحقيق تركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلاً عن الارض
ولا يذني اربحي مثل هذا عليه ولان يكون الرجل العالم العلي في هذه الاعمال من الشكف
بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذ لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة او فوائدها
وههنا نصب الامام يتضمن مفايد لا يضبطها العدوا الاحصاء الى الاراء من اختلافات الاهواء
وفي الطابع من الاستكشاف عن تسلط الكفار والانسار قليل البقاء على ما عليه من الاعتماد على صلاح
الافتداء فينبغي الغفوس الى الانباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البني والساد وبهالك
الحري والنسل وبذهب الفرع والاصل وكذا شاهد ما سمع من قصص اقتضاء خلافة
عمر رضي الله عنه الى ابتداء دولة بني العباس لانا نقول مضار بالنسبة الى مفاعله ومفايده
بالاضافة الى مصالح عمالها بكثرة ولحقى باعدم في قلته فان قيل لوجب نصب الامام
لزم اطبيق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لا تنفاه الامام المتصف بما يجب من
الصفات سيما بعد انتفاء الدولة العباسية ولقوله صلى الله عليه تعالى وسئل الخليفة بهي
ثبون سنة ثم نصير ملكاً عسوقاً وقد تم ذلك بخلافة على رضي الله تعالى عنه فلو لم يرد
ما لوك واهراء الائمة ولا خلفاء ولا لزم غشيق لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع
على الضلالة فلما اتفاهلهم الضلالة لورثوه من قدرة واختير لا يجزى واضطراراً والمحدث مع
له من باب الاحاد يحمل الصغر الى الخلافة على وجه الذكر الى وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد

ثم عفا بلان فيه دفع الضرر فيصير قلنا
لا يرضى استحقاق تارك الذم والعقاب
متن

٤ وفي وجوبه على الله بله لطف يحصل
للمعرفة مقرب من الطاعة صدق
المعصية ورد مقتضى القياس كعب
ونفيه مفسد مناس من اختلاف الآراء
وميلها الى الابهاء من استال الافقاء
وايضاً فعل الطاعة وترك المعصية
مع عدم الامام اشق وارغب الى
الاحلاص واذا لا يصير لطمه بل
يخلفهم معصونين الصف والقول
بله منفعة خاصة واطف لا يحصل
بالعزم وايضاً الاضف في طهوره
وانهم لا يصبرون قدياً بمجرد الوجود
لطف راجر لخوف الطهور
وتصرفه الساهر لطف آخر قوة
الامانة سواء احتياهم حيث اضاعوه
اخافوه وتركوا عنه قضايتي احتمال
الوجود والحكم بله يوجد ولو بعد
حين فان لخوف من وجود مرتب
عبر لثا الخوف من طهر يرتقب ويبقى
ان يظهر والا وليا الذير قضوا
في تحبته وانظروا الاعار وبذا المصح
والاموال ونحو تقطع بانقضاء ذلك
عامة وهم حقيقة متن

امام على شرائطه وابع طائفة من اهل الحل والعقد قرئنا فيه بعض الشرايط من غير
نفاذ لاحكامه وطاعة من الطاعة لاوامره وشوكة بها تصرف في مصالح العباد ويقتدر
على التصديق والى ان اراد هل يكون ذلك آتياً بل واجب وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة
من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه
بالكليمة يكونوا اليه كسائر الرعية وقد يتشكك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب
الطاعة والعرفه يقتضي وجوب الحصول ولما انه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله اصلاحاً من
من بطلان الاماين (قال قالوا احيى القتلون يوحى ٣) علينا عقلاً بلان دفع الضرر واجب
عقلاً كاجتناب الطمع للمعصية والنجار المشرف على السقوط ولو طاقاً انم بمعنى كونه
من مقتضيات العقل والمعادن وملايماتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تارك الذم
والعقاب في حكم الله تعالى وهو مجموع ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع
ان الوجوب على الله في الجملة منزههم بله لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الامانة
من امام ظاهر فاجاب عن شروط الامانة فطلع رسوم الضلالة فانه محمية بيضة الاسلام فانه
الحدود وتنفيذ الاحكام والامر بظاهر الانتفاء (قال احيى لقائلون ٢) يوجب نوب نصب
الامام على الله تعالى بانه لطف من الله في حق العباد اما صمد الملاحدة فليفتكروا به
من تفصيل المعرفة الواحدة اذ يطر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى ولما عدا الامانية علاه
اذا كان لهم رئيس ظاهر بينهم من المخطوبات ويحتملهم على الواجبات كالوامه اقرب
الى الطاعات وامتنع المصطفى منهم بدوء ولالطف واجب على الله الماسق والحوار اجد الادع
المقدنين والقدح في يوليائيهما على ما في حال الكبرى وتصلبه انما يكون لطفاً
ان اخلا من جرح جهات القبح وهو مجموع والسماح وجوه اخره مثل ارادة الواجب وترك
التصريح بعدم الامام اكثر ثواباً اكونهما اشق واقرب الى الاحلاص لاحتمال انتفاء كونهما
من خوف الامام وايضاً فانما يجب لولم يقم لطف آخر فله كالمعصية مثلاً فلم يجوز ان يكون
زمان يكون الناس فيه معصونين منه من الامام لقول ما بعد قطعنا ان اللطف الذي يحصل
بالامام لا يحصل لغيره بمجرد دعوى ربه فعارض بالانتم قطعاً جوار حصره لغيره وهذا كدهوى القطع
باساءه الفاسد في نصب الامام وكوهه مصلحة خاصة وايضاً فاما كون من معصون لطف واحداً
كان ظاهر ظاهر اجاز عن اشباع قادراً على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلار
صدكم فالامام الذي ارضى وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس واجب واحاب الشدة
بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم تصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال
لا تخلو الارض من امام قائم لله بحجة اما طهاراً منهجوراً او خائفاً معصوماً لا يبطل حجج الله
وبيناته وتصرفه اظفار لطف آخر وتجمع من جهة لصدوسوا احتياهم حيث احادوه
وتركوا نصرة دعوتهم لطف على انفسهم ورد اولاً بالانتم لا جوده بدون التصرف لطف
فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كابد بتجساف طهوره وتصرفه فيمع من القبح
ف بمجرد الحكم بخلوه والى زنده في وقت ما كافي في هذا المعنى فان ساكني القرية اذا اخرج من القبح
حواس حاتم من قبل السلطان مخيف في القرية يبحث لاثاره كدك بزر خوفاً من حاكم
علم ان السلطان يرسل اليه لسانه في شاوليس هذا خوفاً من المدوم بل من موجود مرتقب كالخوف
الاول من طهور مرتقب ونيسا بله يعني ان يظهر لايائنه الذي يدلوا الارواح والاحوا
على محبة وليس عندهم سدا لغير الامم فان قيل له طهر لهم وانتم عنه قالوا من قنا عدم

١- بان في نصه آثار الفتن لان الاهواء
مختلفة وما لا يتفق على واحد وديان
اعتبار جهات الترجيح وحرمة مخالفة
بمدينة البعض قد فتن الفتن ولو سلم
فتنة علم الامام اخذ من

ظهوره لهم من العاديات التي لا ترتيب فيها لعاقل كعدم بحر من المسك وجبل من الباقوت
ولو سلمنا انما ينادى عرفوا من اسمهم لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم (قال المحقق في الخوارج ٢)
القائلون بعدم وجوب نصب الامام اعتبارا بان في نفسه آثار الفتن لان الاهواء مختلفة
والآراء متباينة فيقول كل حزب الى واحد ونهيج الفتى وتقوم الحروب وما هذا شأنا لا يجب بل
كان ينبغي ان لا يميز لان احتمال الاتفاق على الواحد وتعيينه وتفرده بتجميع الشرائط
او توجه من بعض الجهات منع الانتشاع ووجوب الجواز والمحال ان اعتبار الرمح كما قبل
بعدم الاعمال ثم الاورع ثم الاسن او ان وجد الامر وتعدد طريق المخالفة بمجرد بيعته البعض
ولو واحد ايدع القسمة من فتنة النزاع في تعيين الامام باسنة الى مفاسد عدم الامام ملحقة
بالعدم لا يخال الاحتجاج المذكور على تقدير نفاذه لا ينفى الوجوب على الله ولا على النبي صلى الله عليه
وسلم بالنسب ولا على الامام السابق الاستغفار لا يقول المقصود في ما يراه الجمهور من الوجوب
على السادة اما لم ينصب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يستخف الامام السابق (قال المحقق
الثاني ٣) يشترط في الامام ان يكون مكافا حرا ذكرا عادلا لا زعير العاقل من الصبي والمعتوه
قادر من القيام بالامور على ما ينبغي ولعدم حصول تجميعه البدل لا يعر للامر مضطرا في عين
الناس لانهما لا يهاب ولا يمتصه والذات اقصا عقل ودين وموعات عن الخروج الى مشاهد
الحكم ومعارك الحرب والفاصل لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بواصره وبواهبه والظالم
يختل به امر الدين والدينا وكيف يصلح لولاية وما والى الادفع شره البس يجب
استرعاه الدين واما الكافر فامر ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا
للايمان عن اقله الحدود ومقاومة الحصون محتهدا في الاصول والفروع ليتك من القيام
بامر الدين فآراى في تدبير الامور ثلاثا في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لعدة
احد هها في الشخص وحرار الاقتصار فيها بالاستعانة من العير بان يفوض امر الحروب
وبشره المطوب الى الشخص ويستغنى بمجتهدين في امور الدين ودينه غير انصح الآراء
الصائبة في امور الملك وتعفت الامة على اشتراط كونه قريشا من اولاد نضرين كما دخلنا
الموارح واكثر المعتزلة لما السنة والاجماع اما لم يقولوه عليه السلام الائمة من قريش وبس
المراد امانة الصلوة اتصافا وتعريف الامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم في الولاد من قريش
ما اطاعوا الله واطاعوا امره وقوله صلى الله عليه وسلم في قسوافر يشاؤوا تقدموها واما لاجماع
فكوله لما قال الانصار يوم الحبيبة ما امرتكم ايماء بهم ابو بكر رضى الله عنه بعدم كونهم
من قريش ولم يذكره عليه احد من الصحابة فكان اجماعا حجة بخلاف بالمقول والمقول اما
المقول فتوه صلى الله عليه وسلم اطاعوا ولو امر عليكم عدد حبشي اجدع واحب بان ذلك
في غير الامام من الحكماء جماعة بين الادلة واما المقول فهو انه لاعة بانسب في القيام بمصالح
الملك والدين بل قاله الهندي والبصرة في الامور والخبرة بالمصالح واقوة على الاهول وما اشبه
ذلك واجيب بالنسب بل ان لشرف الانسب وعظم قدرها في النفوس ارباما في احتياج الآراء
وتأنيف الاهواء وبذل الطاعة والاضايع والمطهر آراء الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار ان يكون
الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الاتصال عنه من المطلوب العظيمة
والانمايات الجسيمة ولا التي يملك من قريش الذي هم اشرف الناس سيما وقد قصر عليهم
حتم الرسالة وامشرت منهم الشريعة السابقة الى يوم القامة واما اذا لم يوجد من قريش
من يصلح لذلك او لم يتقدم على نصبه لاشيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة
فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجب ما يتعلق بالامام من كل

٢- التكليف والحريية والذكورة والمدالة
وذلك ظاهر وزاد الجمهور الشجاعة
ليقيم الحدود ويقاوم الخصوم
والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين
واصابة رأى يقوم الامور وكونه
قريب اقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش الولاية من قريش
قدموا قريشا ولا تقدموها وحالفت
الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله
عليه وسلم اطاعوا واطاعوا عليكم
حبشي اجدع ولانه لاعة بالسه
في مصالح الملك والدين ورد محمل
الحديث على غير الامام جماعة بين
الادلة واما اسرف الانسب ائرا
في جمع الآراء ويدل لطاعة
ولا اشرف من قريش سيما وقد ظهر
مهم حبر الانبياء نعم الله عليهم على
اعبار لمرئط جازا لابتداء الاحكام
المخلفة بالامام على كل ذي شوكة
نصب او استولى من

ذى شوكه كما إذا كاد الامام القريشي فاسق ارجاء او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة حتى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند الهجر والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والتعجز وقسوط الجارية الاشراف فقد صارت الرئاسة الدينية تقلبية وبقيت عليها الاحكام الدينية المتوسطة بالامام ضرورية ولم يبق بعد العلم بالدلالة وسائر شرائط والضرورات فيجب المحظورات والافعال المشي في الثابتات وهو المرحى اكشف الملمات (قال واشترطت في خمسة)

اورا منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابني عبد المطلب وبس اهلهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة واما قصدهم في امامة ابني بكر عمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم من اشترط كونه علويا فنيا خلافاً لابي العباس وكفي باجاء السليين على امامة الائمة الثلاثة حجة عليهم ومنها ان يكون علما بكل الامور وان يكون مطلعا على المقييات وهذه جهالة تفرد بها بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان رفع تقديم المفضل على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام لوم لاغلا ولا ترجيح في تقديم الساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا تشفع امامة المفضل مع وجود لافضل لانا الافضل اقرب الى اقتياد الناس له واجتماع الآراء على منامته ولا الامامة خلافاً عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب لهما من له رتبة اهل قياسا على النبوة واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه السم والعقاب عند الله ممنوع وبمعنى عدم ملائمة معيار العقول والصادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز التمتع اذ ربما يكون المفضل اقدر على القيام بمصالح الدين والمالك ونصبه اوقع لا يتظام حال الرعية واوفا في الدفاع الفتن وهذا بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه يبعوث من العالم الحكيم الذي يتخاضر من شيا من عباده لتوحيه ويوصي بالمصالح الملك والملة ويراه اهل التبليغ ما ارجى اليه بمنته فبدل ذلك قطعا على افضلته واليه الاشارة بقوله تعالى اخي يهدي الى الحق احق اليرتفع من لا يهدي الا ان يهدي خالك كيف تحكمون وقد يتخبر يجوز تقديم المفضل بوجوه الاول اجماع العلماء بعد خلفاء ارشدي على انعقاد الامامة لبعض القريشيين مع ان فهم من هو افضل منه الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير بكر عليه مع ان فيهم عثمان وعليهما افضل من غيرهم اجابا ولو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي فلما بطلع عليه اهل الحل والعقد ورما يقع فيه النزاع ويشوش الامر واذا انصفت فتمين الافضل متعسر في اقل فرقته من فرق الفاضلين فكيف في قريش مع كثرةهم وثمة فيهم في الاطراف وانت خير بان هذا وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لامن قبل الخلق (قال وان يكون مصصوما) من معظم الخلافات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانما لانا في القدرة على العصية بل ربما بستانها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابني بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم يجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ انما كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والافليس الاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى وقد يتخبر كثير بان العصمة مما لا دليل للعباد الى الاطلاع عليه فايحتاج نصب امام معصوم يعود الى تكليف الناس في الواسع وفي تنهاض الوجهين على الشيعة نظر والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم اشتراط وتام الاحتجاج اليق الاشرط وقد اوجبوا وجوه الاول القياس على النبوة بجماع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله مقرون دعواه بالمجرات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور

ان يكون هاشميا بل علويا واما بكل امر حتى المعيات قولاً بلا حجة مع مخالفة الاجماع وان يكون افضل اهل زمانه لان تقديم المفضل قبيح عقلا ونقل عن الاشعري تحصيلاً لارض نفعه وقياساً على النبوة ورد بالضح في قاعدة القبح مع ان تقديم المفضل ربما يكون اصلح والبعة من قبل الحكيم العظيم فيختار الافضل بل تحصل الافضلية بالبعة وقد يتخبر لتقديم المفضل بالاجماع بعد خلفاء وبالسوري وبخفاء الافضلية عن خلق في الاعلب متى

٦ بوجوه الاول القياس على النبوة بجماع اقامة الشريعة وحماية الشيعة ورد بان نصب الامام الى العباد انبي لا طريق لهم الى معرفة عصمته بخلاف النبي والنبي واجب ادعاء من غير تردد ورجوع الى احد لعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة ربما يعرض الى الاحلال وينفر من الاتباع بخلاف الامام الثاني انه واجب الاطاعة بالص والاجماع فلولم يجب عصمته بلزكده في بيان الطامات والمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة واركان المعصية ورد به اتباعا فيما لا يخالف السريع وكفى في الوقوف على العلم والدلالة والاسلام ولا يمنع عدم ثبوتها والمراجعة الى العلماء ثلاث التال غير المعصوم

٣ ظلم لان العصبة ظلم على النفس
او القبر فلا يقال عهد الامامة بالنص
والاجماع ورد بان عصته لا يوجب
العصيان فضلا عن الظلم الذي هو
اخص على ان المراد في الآية عهد
النوبة والاجماع عندكم ليس بحجة
ما لم يشتمل على قول المصوم فائبات
العصبة به دور الرابع انما يحتاج
اليه لجواز الخطأ علينا فلو جاز عليه
لا فخر الى امام آخر ويتسلسل ويد
بان وجوب نصه شرعي للاجماع
لا يقتضي لجواز الخطأ ولو سلم فصالح
لا تعمى ولو سلم في العلم والعدالة
ومراجعة الكتاب والسنة وعلماء
الامة غيبة عن العصبة الخامس انه
شرع حافظا فلو جاز خطاؤه
لصار ناقضا ورد بان حافظا بالادلة
والاجتهاد لا بالذات فمندا الخطأ أو
المعصية يردو ويصدون الشرع لا ينقض
ولا ينقص السادس انه لو اقدم على
المعصية فلما ان يجب الانكار عليه
فيضاد وجوب الطاعة ولا يخالف
قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته
انما هو فيما لا يخالف السرعة السابع انه
لا طريق الى مثل الشريعة مدى
الايام الا معصية الامام اذا قد لا يوجد
اهل التواتر في كل من الاحكام ورد بان
الظن كاف في البعض فيكي الاحاد
واقطعنى اهل التواتر والاجماع

من

المصلحة بحجة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه من وصى الى العباد الذين
لا سبيل لهم المعرفة وعصته واستقامته سريرة فلا وجه لاشتراطها وايضا التي باقى بالشريعة
التي لا صلح للمعاد بها الامن جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها وانسحق في تعاطيها
وقد زنا مثله فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه ومعنى الكنت المجزئة التي اقلها
الله تعالى لمصلحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا مفضية الى الضلالة والردى
واختلال حال العباد باعني الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والالزام ان كذب في تقرير
الوامر والواهي وينهى عن الطاعات ويا امر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتيك
العصيان والالزام طهر البطال والجواب ان وجوب طاعته انما هو في ما لا يخالف الشرع
بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول وبكى في عدم كذبه في بيان الاحكام
العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يشال انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله
واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكي العلم والعدالة كالقاضى والوالي بالنسبة الى الخلق
والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتى بالنسبة الى القتل وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة
انما يكون بحجة لاستثناه على قول المصوم فائبات العصمة بدور الثالث ان غير المصوم ظالم لان
المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شئ من الظالم باهل الامامة لقوله تعالى لا ينال عهدى
الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السابق وهو قوله تعالى انى جاءك للناس اماما قال
ومن ذريتي والجواب ان غير المصوم اى من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بانفصل
فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم
عدالة الآية على صدق الكبرى لا يلزم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأى اكثر
المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما تحتاج جوابا الى الامام لجواز الخطأ عليهم
في العلم واحل ولذلك يكون الامام اطاعا من فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل
ويشبه ذلك بانها سلسلة المتكاتب الى الواجب لا يلزم التسلسل والجواب بان وجوب الامام شرعي
بمعنى انه اوجب علينا نصه لا عقلى بئى على جواز الخطأ على الامة كما عزمتم لان في الشريعة القائمة
الى القيامة غيبة عنه ولا يوجب الشارع والضرر المظنون من عدمه يتدفع بعلمه واجتهاده
وطاهر عدالته وحسن اعتقاده واسلم بكن معصوما الا يرى ان الخطأ جائز على المصوم ايضا
لمعرفة من ان المعصية لازيل المحنة وان لم يتدفع بذلك فتنبى بغير الامم وعلماء السرعة مانصا
دافعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لاحاطا فوجد
على موضوعة بالرفض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع
الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده او ارتكب معصية فاتجهدون يردون
والآخر وان بالمروى يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا تنقض للشريعة القويمة ولا تنقض
على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فلما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد
لوجوب طاعته ثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم
اجتماع الضدين وامان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة
نفاها فيما لا يخالف الشرع وامانها بخلافه فاردوا لانكار وان لم يجر فسكوت عن اضطراب
السابع لا بد للشريعة من ناقل ولا يوجد في كل حكم حكم اهل التواتر حتى ان اقراض
المعصية في كل الاين يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف في البعض فيقول
وطريق الاحاد من الثقة واما القطعى فالى اهل التواتر اوجع الامة وهم اهل عصمة

٧ وأما شرائط الهجرة والعلم بالمغيات

والغات والحرف والعصاة وطباع
الاعذية والادوية تجلب البر والبحر
والبحار الارض في الاماكن
الموتى الثالث الامامة ثبت عند
اكثر الفرق باختيار الحل والعقد
وان قوا لا الجاه على امامة من
غير نص واتو قف الى تعالى
نص على امامة الصحابة بعد
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد
من رضى الله تعالى عنه باقية
والاحتياط من غيركم وخالف لشيعة
وجود الاول انتم لشروط ما يعلم
اهل الشيعة كالعصاة والاضحية
والعلم بالدين كله فانا لوسم الاشرط
فاحس كاف الثاني ان ليس اليهم
تولية مثل القضاء والاختصاص
اولى قلنا لوسم فلو هو الامام ذلك
ان في ذلك اشارة لقصة كما ذكر من على
رضي الله تعالى عنه وما روي على
الكلام فيما اذا اعتوا الحق واعتبروا
جهنم الزنج ووسم عصاة عدم
الامام اعضاء ذلك ان التقدير
عدم النص والاعلا حصار عليه
الراعي ان يختار اهل الشيعة يكون خليفة
مهم لان الله ورسوله قد اقم دليل
الشرع على ان من اعتصم به فهو
خليفة الله ورسوله الخاتم اذا فقد
اهلنا لعلم ولم يعلم الحق في زمن
طول الزمان على الامام اذا لم يعلم
ان يصحهما ولا الاصل محاولة تعيين
الصحيح منهما ولا نصب فلنا
بل يرجح احدهما او ينصب كالم
ولساد السادس انه صلى الله تعالى
عليه وسلم لم يكن ترك الاستخلاف
في ادنى غيبة ولا ليسان في ادنى
محاشية اليه فكيف في غيبة الوفاة
وفي اساس المهمات الساجد اليه
صلى الله تعالى عليه وسلم اذ اقتبسته
من الله التولية فكيف ترك الوصية لهم
من احد الثابتين قوله تعالى اليوم
اكمل لكم دينكم والا مامعة من عقليات
المراد من فكيف تمهل قلنا

عن الخطأ فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذى قصدتم وليست شري بى طريق نقلت
الشريعة الى الشيعة من الامام الذى لا يوجد هذا الاسم (قال ولما شرط ٧) قد اشترط
القلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب محبرة عالما بالشيء وبجميع الاغات وبجميع الحرف
والصناعات ويطالع الاغذية والادوية ونهاب البهائم والارض والسماء والارض وهذه خرافات
مغضبة الى الامام ورفض الشريعة والاحكام (قال لبحث الثالث ٢) فى طريق قبولها
اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحته للامامة واجتماع الشروط فيه بل لابد
من امر آخر به تعهد الامة رضى طرفتها متفق عليه ومنها يخلف فيه فلتختلف فيه المردود
لدعوة بن بيان الظلم من مواعيل الامامة وبأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ويدعوا اتباعه
قال به غير الصافية من الزيدية ناهين الى اكل فاطمى خرج شاهرا الشيخ داعيا الى السيل له به
هو وامام ولهم اوضاعهم على ذلك الانبساطى والتخلف فيه انقول عندنا واصل المعزلة والظواهر
والصافية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد ويستهم من غير ان يشترط اجاباتهم
على ذلك ولا عدد محدود بل يشهد بعد واحد منهم ولهذا لم يوافقوا بقرضى الله تعالى عنه
الى انشاء الاخير فى الافتقار ولم يكن عليه احد وقال عمر رضى الله تعالى عنه لاني عبيد ابسط
ذلك ابيك فقال انقول هذا وايو بكر حاشر فابع المكر وهذا مذهب الاشري الا انه يسقط
ان يكون العقد يشهد من الشهود ولا يلاى آخر امره عقد بعد اسرا متقدما على هذا العقد ونهب
كثير المعزلة الى شرط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذنا من امر الشورى ان على كون البيعة
والاختيار طريقا الى امر الحق اما النص واما الاختيار والص مشف فى حق اي بكر رضى الله
تعالى عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا فى حق على عند التحقيق وايضا اشغل الصحابة
رضى الله تعالى عنهم بسروفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقتل عثمان رضى الله تعالى عنه باختيار
لامام وعقد البيعة من غير ذكره فكما اجابا على كنه طريقا ولاعية بجماعة الشيعة بعد ذلك
حقيقة البيعة بوجوده الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعية عالما بأمر الدين
كله ولاسيلا الى معرفة ذلك بالاحييار ورد على القمدين فقه سبق عدم اشتراط الامور وعلى
الضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفت المذكورة انى ان اهل البيعة لا يقدرون
على تولية مثل النساء والاحساب ولا على التصرف فى فرد من أحد الامة فكيف يقدرن
على تولية اهل راية الكرى وعلى اقدار الصبر على التصرف فى امر الدين والمنايا لكافة الامة ورد
على الصمدى فى اى الحكم جائز عندنا والساهر يجعل القضية قادرا على التصرف فى التمسير ولوسلم
بذلك واحود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذامات ولامام عبرة بالناس الامامة لازالة الفتنة
بثباتها لبيعة مطعة نائرة لعن اختلاف الاراء كما فى زمن على رضى الله تعالى عنه وسوية فتعود
على موضوعها بالنقض ورد بانه لادامة هذا لاشياد لفتى فان جهات لترجع من سبق وغيره
معلومة من السرية وزنا معاونة لم يكن فى امامة على رضى الله تعالى عنه بل فى اهل يجب عليه بيعة
قبل الاقصاص من قبل عثمان واماعده الترفع والاسيلا قالفتة قائدة ولوع قيام النص ولوسلم
بالحكم فيها اذا لم يوجد النص اذ لاعية لبيعة والاختيار على خلاف ماورد به النص واحفاء
ان الفتنة الصائفة من عدم الامام اضما فى فتنة النزاع فى ثمينه رابع ان الامامة خلافة الله
روسه فتوقف على استخلافا فحما بوسط والابوسط ولثابت باختيار الامة لا يكون خلافة
نهما بامس الامة وردبها لماظم الدليل من قبل السارح وهو الاجماع على ان من احساره الامة
خليفة لله وروسه كان خليفة سقط ما ذكرتم التزى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي
فتوى المتى حكم الله لاحكمهم على ان الامام وان كان نياحه فهو نائب للامة ايضا الخامس

تعتقد الامامة يصل اليه انبئله عقبه ودها كارد (٢٠٧) والجن وبعض الامراض يتعلمه نفسه بسبب والفة عليه افاضل اماما بالنبوة

واختلف في خلقه نفسه بلا سبب
وفي انزاله بانفسه حتى
١٨: لم يهور على تعالى الله عليه وسلم
لم ينص على امامه وقيل يصح على ان ينكر
رضي الله تعالى عنه نصاحبا وقيل
جاءت الشبهة على هي كرم الله
وجهه وخفا والامامة منهم جليا
ايضا ورد بوجهين الاول لو كان
نص جلي في مثل هذا الامر الهل
لا شتهر وطهر على اجلة الصحابة
الذين لهم زيادة قرب واختصاص
بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فان يتوقفوا عن الاذعان بترددوا
حين اجتعلوا دلائلهم ولم يتفقوا
في التبيين ولم يشكروا في الحق لا يفتن
والقول بانهم اكثره بعضا وحدا
او صا اولدنا او اعتقاد السخنة
حين لم يعمل المحضون على دفعة
ولم يتسكبه السفسق لا ثبات
حقه اعمرا واجبرا وطعن في مقدمه
الاجراء بل في خبر الاما بل في كتاب
الناطق لهم بشاء والناطق المصف
لا ينص بجماعة وصفهم الله تعالى
يكونهم خير الامم وافضلهم النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم اسماء
شريفة وهذا طريقة مع علماء محالهم
وما لهم واشتهر عدلهم وهداهم
وتركهم هواهم وبذلهم الاموال
والانفس في محبة وتعلمهم الاقارب
واشعارهم رنة واتباع شريعتهم
ادهم اخافه قبل ان ينفوه وعلوا
صالحا وحدلوه ونصروا على
الارض والديوه ومعووا المسحق حمة
وكنوه ولم يتم بهواطهارة واعلانه
مع علوشاه وكثرة اعوانه كما قلته
من غير تبذير حين اقصى الامر اليه
واقام الحق والبرهان والسيف
والان عليه مع ارا الخطب ان ذلك
اشد وللخصم الد والحق لا يجره
الحل ولا يحميه المد الثاني امارات
ربما جليا باقتناعه قطع نعم الله
كسول الباس لمل يجر على عبدة

ان القبول بالاختيار يؤدي الى دخول الزمان عن الامام وهو باطل لا يتناقض ذلك فيما اذا عقد
اهل يدين مستعدين ولم يزل في قلة لا يمكن الحكم بهما لاحتمال المغالطة ولا تضادها
لاحتمال السبق والاعتناء الصحيح لعدم الوقوف وحيد لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه نائبا
ودله بنصب امام بعد المنع بوجوه الامام على انه يمكن ترجيح بجهاته السادس ان من قال
صلى الله تعالى عليه وسلم وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد
في غيبة مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والنسب والآداب حتى في امر
قضا الحاجة ومسح الحنف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة واليار فيه وواس
المهمات والجلوب ان ذلك مجرد ادعاء على ان التوفيق الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد
ارباب اولي الالباب من اختلافات ويان كما في كثير من روع الالباب السابع ان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم كان لاشته بغيره لاجل الشقيق لاولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الواحد
يصلح له ذلك فكذلك النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في حق الامامة قوله تعالى اليوم اكملت
دينكم واخاطبكم بالامامة من معظمت انما لم يكون قد عينها واكملها ما في كتابه وما على لسان
نبيه والجلوب منهما بطل ماسبق (قال خاتمة ٦) يصلح مقدا لامة بما يزيل به مقصود الامامة كارد
والجلوب المطلق وسبقه ناسرا الى النبي خلاصه وكذا بالمرض الذي يشبه الطوم والاسم والصبر
والفرس وكذا بخله نفسه لغيره من العياص بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل اشهره
في نفسه وعليه يحمل حلق الحسن رضي الله تعالى عنه نفسه واماحله نفسه بلا سبب فله خلاف
وكذا في انزاله بالنفس والاكثرين على انه لا يترك وهو المختار من مذهب السان في رضي الله تعالى
واي حبيبه ومن محمد رضي الله تعالى عنه روايات وسبق القرن بالامام ومن صار اماما بالاهل
والعلمة يتحلل بارتقاه آخر ويعلمه وامال الفاضل فيتحل بالنفس على الاظهر (قال المحقق
الرايع ٨) ذهب جوه واصحابنا والمعتزلة ونحوهم الى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على امام بعده
وقيل يصح على ان ينكر رضي الله تعالى عنه فقال الحسن البصري نصاحبا وهو قد عمه اياه
في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصاحبا وهو ما روي له عليه السلام قال انوني بدواة
وقرطاس اكتب لا ينكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا اي الله والصلون يا ابا بكر وقيل نص
على ان رضي الله تعالى عنه وهو مذهب الشيعة اماما نص الحق وهو الذي لا يترك الامامة بالضرورة
في الامانة والالتصالي ضد الامامية دون الزيادة وهو قوله عليه السلام سلوا عليه بامرة
المؤمنين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سيرا اليه واحذا بيده هذا خالفني فيكم من بعدى
فاستعملوا واطيعوا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انت الخليفة من بعدى وقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم وقد جمع في هذا المطلب ايكم بيني وبين اذنني بكن ابي ووصي وحيثي فيكم من بعدى
فايتم على رضي الله تعالى عنه فاستدل اهل الحق بطريقتين احدهما لو كان نص جلي ظاهر المراد
في مثل هذا امر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة الخلق لتواتر واشتهر فبين الصحابة
وتظهر على اجتهد الذين لهم زيادة قربا نبي صلى الله تعالى عليه وسلم واختصاص بهذا الامر
بمحكم العامة والامان متفق والام يتوقفوا عن الاقتياده والعمل بمجرد ادعاء بترددوا حين اجتمعوا
في مخيفة في مساعدة لتبيين الامام ولم يقل الا بصارنا امير وكم امير ولم يقل طاعة الى ان ينكر
رضي الله عنه واخرى الى على رضي الله عنه واخرى الى الباس رضي الله عنه ولم يقل عر رضي
الله عنه لابي عبدة رضي الله عنه امدا ذلك لا يمكن ولا يترك المصوح عليه محاجا قوم ومخاضهم
واذاعا الامرة وانك بالني عليه فان قيل علوا ذلك وكنوه لا عارض لهم في ذلك كك
الرياسة والمادة على على رضي الله تعالى عنه انتة اقربا بهم وعشائهم وحدهم اياه على ماله

يؤدي ذلك لا يمكن وقول ان ينكر باي امر او بالعبدة وقوله وددت اني سات ابي صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو قوله على الذي
وكة له لطلعه ان اردت بانك ولا تتجاهد معي وبالله في دون النص عليه وكذا منه لا ينكر وعرف الامور بالاشارة بها بما هو اصح
و كسكتة من النص عليه في خطبه وكيفية ومخاطبة وكما كان يدين على مع طوريته ذلك وكما كثير من عظماء اهل البيت حمة

من الذنوب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وظهورهم ان النص قد لحقنا من حق
لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وتركوا على رضى الله عنه المجاهدة بقوة ونحوها
من الاهداء وقلة يوثق بقول الجماعة قلنا من كان له حظ من الدبلة والانصاف علم قطعاً براءة
اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا
الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتساع خطوات الشيطان والضلال عن سواء
السير والى كيف يظن بجماعة رضى الله عنهم وأمرهم الله لصلبة رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرة
دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد
تواتر منهم الاعراض عن منافع الدنيا وطبعا نهما وزخارفها ومستلذا نهما والاقبال على بذل
مجهودهم ونضائيرهم وقتل اعدائهم وصنائيرهم في نصرة رسول الله وقامة شريعته واتقياد امره
واتساع طريقته انهم خافوا من ان يذنبوا وتركوا هدايتهم واتباعوا هواهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى
الباطل العريض وخذلو مستحقا من خالص بني هاشم وخلص ذوى القربى الى غاصب من بني
نهم اوعى بن كعب وان مثل على رضى الله عنه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيته وقوة
من يمتدح علولته وكثرة اعدائه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرفقاء الكرام معه قد تركوه
وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيوخ بني نهم ضعيف الحال عديم المال قليل الاجاب والاشياء
ولم يبق بامرهم وطلب حقه كما قام به حين افضى اليه وقتل من نازعه بكتسابه حتى فنى الخلق
الكثير والجم العسير وأرسله الثقة الجنية في الدين والعصية للاسلام والمسلمين معان
الخطب ان ذلك الشاهد والخصم الذي وفي اول الامر قلوب القوم ارق وجابهم اسهل وأراؤهم
الى اتباع الحق واجتناب باطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اقوى وهمهم
في تنفيذ احكامه ارفع ومن ادعى النص الجلى فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار
عامة بما لحقه الخلق وكفنه وفي على رضى الله تعالى عنه خاصة بتابعه الباطل واذا عانه بل في
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبائا واصحابا واعوانا وانصارا واحبا واصهارا
مع علمه بما لهم في ابتداءهم واولاهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثني عليهم وجعلهم خير
امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعائهم تواتر هذا
النص قرنا بعد قرن مع انه لم يستمر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت ممن يوثق به من المحدثين
مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكالاته في امر الدنيا والدين
ولم ينقل عنه رضى الله تعالى عنه في خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري
مع اتهامه بالنسب لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزائدة التي يدعيها الشيعة وهي قوله صلى الله
عليه وسلم انه خلقتي فبكم من بعدى ونعم ما قال المؤمن وجدت اربعة اركان في المعركة
والكتف في الرافضة والرزة في اصحاب الحديث وحبال بيعة في اصحاب الراى والظاهر ما ذكره
المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلى مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن
الراوندى وابو عيسى الوراق واضراهم ثم رواه اسلاف الروافض شفا بتقرير من بعدهم قال الامام
الرازي ومن الجباب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا
عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق
وان غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبق على الاسلام
الا عدد يسير اقل من العشرة وكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الثاني روايات وامارات
ربما تقيد باحتمالها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول السباس لعل امد يدك اياك

٢ أن يجعل النبي صلى الله عليه وسلم
مثل هذا الأمر ولم يجعل ما هو دونه
والجواب أن ترك انتصيص على معين
ليس امرا لا من

٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر رضي الله عنه وقالت السيدة
على لتساجع اهل اهل اهل والعقد
وار كان من ابعض بعض وقع
وقد ثبت ان ابا عبد الله لا اوامر فوقه
واقامة لجمعة ولا عباد معه وسجته
لجمعة واشاء عليه حيا وميتا
والاعتذار عن التاخر في البيعة وايضا
تقروا على ان الامام ابو بكر اوصى
او العباس ثم فيما لم يتنازع فتبين
وحديث الثقة تصليح الامامة
ولو كانت لكانت في زمن معاوية وقد
يتمسك بقوله تعالى قل للعصاة
من الاشرار الاية قالوا على الغرض
الطامة ابو بكر عند المفسرين وعمر
هذه البعض وفيه المطلوب ويؤله
صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالدين
من بعدى ابى بكر وعمر وقوله صلى الله
عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثين سنة
وقوله صلى الله عليه وسلم في مرضه
اشرفني بكتاب قرطاس الى كتب كتابا
لا يتخلف فيه شاك ثم قال يا ابا الله
المسلمون الاياك رواى المهاجرين الذين
وصفهم الله بهم اصاد قوب كانوا
يخطفون يا حليفة رسول الله بان
النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه
في الصلاة لم يصره ولدا قال على
رضي الله عنه عن رضى رسول الله بان
فرضت لك لدا وبها لوان تكن
حكما لكات جماعة روى عنها وسكتوا
عليها خيرا ما اخرجت الناس يا رن
المعروف يهون عن الذكر وعنده
ظنيات ربما تقيد باجتماع
القطع مع ان الله رة رعة يكنى
فيها الظن من

٩ تقع هذا الموضع من المصنف
بماض قد ارماع فيه ككتمان

تقول الناس هذا عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم باق بين عمه فلا يختلف عليك اثنتين
وقوم عمر رضى الله تعالى عنه لابي عبيدة رضى الله تعالى عنه بمد يدك يايمك وقول ابى بكر
يايمو عمر لونا عبيدة وقوله وددت انى سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر
فبين هو وكما لا تزاغه وكذا قول على رضى الله تعالى عنه في الشورى فله رضى بامامة ابيهم
كلا وكما رضى الله تعالى عنه اعلمه رضى الله تعالى عنه ان اردت يايمك وكما حجاجه على معاوية
بيده لاس له لا يهين من ابى صلى الله تعالى عليه وسلم وكما قوله حين دعى الى البيعة تركوني
والتمسوا غيروي وكما صفته ابا بكر وعمر والاشارة اليهما بما وصلح حين خرج ابو بكر لتفصال
العرب وعمر لتفصال فارس وكما صفته لذلك النص في شيء من خطبه ورواه ومفاخراته
ومخاصماته وعنه ما روى عن البيعة وكانكار زيد بن على مع علو رتبته هذا النص وكذا كبريت
سادات اهل البيت وكسبة اهل البيت ابا بكر مدة حبرته بخيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال اخبرني الخفاف باه يتسجل عامه ٢٢ من ابى صلى الله تعالى عليه وسلم ايه مثل هذا
الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة الى اقل من القليل والجواب ان ترك لاهل الجلي على واحد
بالتعين ليس امرا لا بل يعنى معرفة الاحق الاقرب الى ارباب السبب واستتبار اهل الحل
والعقد من الاصحاب وانظار ذوى البصيرة بمصالح الامور وتذيرهم بسنة الجمهور والنتية
على ذلك يخفف الاشارة او لطيف البارة نوع يسان لا يخفى حسنه على اهل العرفان
قال المبحث الخامس الامام ٧ الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عندنا وعند
المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله تعالى عنه ولاعية يقول الرواية اتباع
القاسم بن زويده العباس رضى الله تعالى عنه لا وجوا او وهو المصنف اجماع اهل الحل والعقد
على ذلك وار كان من البعض بعض تردد وتوقف على ما روى ان الانصار قالوا ما امير ومنكر امير
وان اباسفان قال ارضيتكم باعدينا ان ابي عليكم بيم والله لا ملان لو ادى خلا ورجلا وركر
في صحيح لغيرى وغيره من التناصب هذه البيعة على ووقى ارسال ابى بكر وعمر باعبيدة الجراح
الى على رضى الله عنه ردة لطيفة رواها القسطنطين بصاد صحيح تشتل على كلام كبر من الجلائين
وقاير عازلة من عمر وعلى ان عليا ساجا ليهاد و دخل قياد خلت فيه بلعة وقال حين قام
عن المجلس برك الله فيما لى وسركم فيما روى انه لا وى لابي بكر رضى الله تعالى عنه وتختلف
على واثر بر وصاد وسلمان وابوذر اسل ابو بكر من اعدائى على فاته مع اصحابه فقال
ما خلفك يا على من امر الناس فقال عظم المصيبة ورايتكم استفتيتم رايتكم فاعتذر اليه
ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا على بن ابي طالب لولا يعزل في هذه وهو الجراح في امره الا
فانتم بالجراح جافى بينكم باى فان ائتمتم به غريبا لاول من يايه فقال هل لارى اها لا مدبرك
فيما هو هو سائر الخلفين محل نظر ثم اجماع على امامته على اهليه لذل لا سمع نهان من الظاهر وبحيث
لا يمتحناج الى البسان الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تمدو با بكر وعليه
والعباس ثم ان عليا والعباس بايما باكر وسلا له الامر ولو لم يكن على الحق لتزاعه فتنزع
على معاوية لانه لا يلقى لهما العسكر من الحق وان ترك لتزاعه يكون مخذلا له صفة الواجبة
عندكم فيضربان من اهلية الامامة فتبين ابو بكر الاتصاف على انها ليست لغيرهم فان قيل
اذا لم يكن على الحق كيف يشين اماما على الحق وهل هذا الا انها كانت قلنا عليهم كونه على الحق اذا
استانم كونه على الحق كابل لان ما ينفي شوبه الى اغناه كانه نفاضة او فيه المطلوب وقد يجاب

بأنه يجوز أن لا يكون على الحق بفضل على عليه واستحقاقه الإمامة دونه ثم يطل ذلك الفضل
 والاستحقاق بترك ما وجب من التزعة فيعبر إلى كبر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون
 ترك المازنة مانع التهمة وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى
 وعبد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة
 من المؤمنين المخاطبين ولم يفسر الآية الا ربمة قبيث لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى
 قل لستم الذين من الارض سددون الى قوم اولى بأس شديد عاتلوا نعمهم او يسألون فان قطعوا
 بكونكم الله اجرا حسنا الآية جعل الله الداعي مقتضى الطاعة والمراعاة عند أكثر المفسرين
 أبو بكر والقوم بنوا حنفية قوم مسلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالأصحى عمرو بن ثبوت خلافة
 ثبوت خلافة أبي بكر رضي الله عنه وبالأصح أن لم يكن ذلك عليا لأنه لم يشأ في خلافة الكفار
 الخامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اقتدوا بالدين من بعدى أبي بكر وعمر السادس قوله
 صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تنصير ما كعضوضا أي بثلث الربعة منهم ظلم كلهم
 ومضون عنها وكانت خلافة أبي بكر ستين وخلافة عمر عشرين وخلافة عثمان اثني عشرة
 سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه أثروني
 بكتاب وقرطاس أكتب لأبي بكر كتابا يختلف فيه اثنان ثم قال يا أي الله المسلمون الاياكم انسا من
 ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله او ثقتهم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله
 انما سمعنا ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة لم يعرفه ورواية
 الزهري اقترانه من الروافض وهذا الما قال أبو بكر اقول قلت بخيركم قال علي رضي الله عنه لا نملك
 ولا نستملك قد علمك رسول الله فلا تؤخره فريك لدينا فرضيك لدينا الماشر لو كانت
 الامامة حقا على عصها لوبكر ورؤيت الجماعة بذلك وقاموا بصيرته دون علي رضي الله عنه
 لما كانوا اخبراه ما خرجت الناس بأمره ولا صرف وينهون عن التكر والالزام باطل وهذه الوجوه
 وان كانت طيات فصب الامام من العلييات فيكن في الظن على انها اجتماعهم بما تفيد
 القطع لبعض المنصفين ولو سلم فلا أقل من صلوحها سدا للاجتماع وتأيد احوال اجمعت
 الشيعة (نحوه) لهم في اثبات امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 وجوه من المقل والقل والقدح فيمن عداه من أصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر وبعونه
 في كسبر من الاحبار الواردة في هذا الباب التواتر بما صلى شهرته فيما بينهم وكثرة دوراه
 على سنتهم وجريانه في اديتهم وموافقتهم لطباعهم وقارعتهم لاسماعهم ولايتا ملوكه كيف
 خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقة من الرواة والمحدثين ولم يتحجج به البعض
 على البعض ولم يدوا عليه الا برام والتقص ولم يظهر الا بعد القضاء دور الامامة وطول العهد
 بأمر الرسالة وظهور التصبات الباردة والتسفات القاسدة واقتضاء امر الدين الى علم الدولة
 والملك الى امر الجور ومن الجباب ان بعض المتأخرين من المشنئين الذين لم يروا احدا
 من المجنئين ولا رواد واحد بشا في امر الدين دلاوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطالع
 في الصحابة الاخبار وان شئت فانظر في كتاب الجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف
 فصرا بالاطيل وقررا لكاذب والمقلبة من هجرة النبي واولاد الوصي الموسومون بالدرابة
 المعصومون في رواية لم يكن معهم هذا الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكذابات
 ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وها هو الامام علي بن
 موسى الرضي مع جلالة قدره وبهاة ذكره وكال علمه وعده وورعه وتقواه قد كتب على
 ظاهر كتاب عهد المؤمنون له ما ينبغي من وفور حجة وقبول عهده والزمان ما مشرط

عليه وان كتب في آخره والجماعة بطريقه لان على ضد ذلك ثم انه لما جئنا
بالزحون فكثرت في اثناء اسطر الجهد فحوت قوله وسجته الرضى رضى الله عنه واشك ونحت
قوله ويكون له الامر الكبري بعدى على جعلت ذلك وفي موضع اخر وصلى وسلم وجزيت خيرا
وهذا العهد بخطهم موجود الا في الشهد الرضى بمراسن وآحاد الشيعة في هذا
الزمان لا يسمون اكابر العصاة بل يزعمون فضلاء عن الباطن قد رضوا وأمرأ برأس ومن البين
الواضح في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب فقط جعلت لآل بني كاكلة على كافة
بيت السليمان كل عام مائتي شغال ذهبيا عينا ابرأنا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين على
رضى الله عنه هذه الامر من قبل ومن بعد ويوشع فرح المؤمنين انا اول من اتبع امر من امر الاسلام
ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورحمت مثل ماوسم لآل بني كاكلة وكل عام مائتي دينار
ذهبا عينا ابرأنا وايمت ائمة وجعلت لهم مثل ماوسم عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب
ذلك كتبه على بن ابي طالب وهذا بخطهم موجود الآن في ديوان العراقي (طال الاول) هذا
هو الوجه العقلي وقريره انه لا راع في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس عمر على لان
الامام يجب ان يكون مصصوما ومصصوا عليه وادخل اهل زمانه ولا يوجد حتى من ذلك باقي
الصحة اما العصمة والصلى فالتناقض واما الافضلية فلما ساقى وهذا يمكن ان يجعل اداة ثلثة
بحسب الشروط وربما يورد في صورة انقلاب فيقال الامام اعلى رضى الله عنه وامامو بكر واما
القياس بالايجاع المشغل على قول المعصوم ولا يميل الى الاخير في لا تشفاه الشرط والجواب
اولا منع الاشراط وثانيا منع انشاء الشرط في ابي بكر رضى الله عنه واما ما يقال ان الاجماع
على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل هم للامامة فعمل نظر (طال الثاني) اشارة الى
الدليل العقل من الكتاب وتقرير ان قوله تعالى اتوا اليكم الله برسوله والذين آمنوا الذين يعقون الصلوة
ويؤتون الزكاة وهم راكعون زلت بالتناقض المفسرين في على بن ابي طالب رضى الله عنه حين
اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما المحصر بشهادة النقل والاستعمال والولى كاجاب
بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المنصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة ولها والساطان
ولى من لاولى له ولاولى الدم وهذا هو المراد بها لان الولاية بمعنى الصرة تعم جميع
المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
باقامة الصلوة واتباء الزكاة حال الركوع والمنصرف من المؤمنين في امر الامامة يكون هو الامام
فحين على رضى الله عنه لذلك اذ لم توجد هذه الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى
المنصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى
والحب على ما ياتى ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تفتقدوا
اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان المحصر انما يكون باثبات ما نفي من الغير
وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها بل هي المنصرف والامامة بل الصرة والمحبة
وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتول
هم فانه منهم اظهروا ذلك تون محبة ونصرة لامامة وبالجملة لا يفتنى على من تأمل في سياق الآية
وكان له معرفة بالسلب الكلام ان ايس المراد بالولى فيها ما يقتضى الامامة بل الولاية والنصرة
والمحبة ثم وصف المؤمنين لما ذكر يجر ان يكون المدح انتظيم دون التقيد والتخصيص وان
يكون لا بد منصرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولويتهم تلك وقر بهم ونصرتهم
وشفتهم الحائلة على الصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل لانه لا يحتمل المطلق بمعنى انهم يكونون
في صلواتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها

كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
امام وليس غير على كرم الله وجهه
لا تفتاه الشرائط من العصمة والصلى
الافضلية والجواب منع الاشراط
ثم منع الانتفاء في حق ابي بكر
رضى الله عنه
قوله تعالى انما وليكم الله
زلت في على بن ابي طالب
وهو راكع ولم يد بالولى المنصرف
في الامر ذلابة الصرة تم الكلى
والمنصرف في امر الامامة هو الامام
قلنا ما قبل الآية شاهد صدق على
انه لولاية المحبة والنصرة دون
المنصرف والامامة ووصف المؤمنين
يجوز ان يكون المدح دون التخصيص
ولزيادة شرفهم واستحقاقهم وهم
راكعون يحتمل المطلق اي يركعون
في صلواتهم لا كصلوة اليهود
او يخصون على ان لوصفة المضافة
الى بعض تختص بمن عداهم
ضرورة ان الانسان لا ينصرفه نفسه
والحصر مخالف للمسارعة ولم يكن
الامامة وظاهر الكلام ثبوت الولاية
بافعل وفي الحال ولم يكن حيث ذلابة
المنصرف والامامة وصرفه الى المال
لا يستقيم في الله ورسوله وحله رضى
الجمع على الواحد فما يصح بدليل
وشغاه الاستدلال بالآية على استحباب
عموما وعلى على خصوصاً في علمه
البعث

آخر من الاعتراف منها ان التصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين في ضرورة تخص بنو هاشم لان الانسان لا يكون ماهر نفسه وكان قبل بعض المؤمنين ان ناصركم اجمعين لا تحرقوا الامام الرازي ان هذا السؤال عليه لتحويل في دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين وانتخير بان مبني على اختصاص الخطب لبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جمع من هاشم ومنها ان الحصر انما يكون نفياً لما وقع فيه زياد وزعم ولا يخفى ان ذلك عند نزول الآية لم يكن امامة ائمة الثلاثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شبهة في امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول به كاستهلالا بالتصرف في امر المسلمين في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ايضا مكرية وصرف لولاية الى ما يكون في ائمة دون الحل لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبني على جعلهم راكعون حالاً في غير يوتون وليس بلام ومنها انه لو كانت في الآية دلالة على امامة علي رضي الله عنه لما خفيت على الصحابة عامة ودل على خاصة ولما تركوا الانتقادات والاحتجاج بها (قال اشعث) تسلك ما يدعون فيه التورم الاخبار اما حديث اخبرهم انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدیر خم موضع بين مكة والمدينة بالحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وكان يوماً صافياً حتى ان الرجل لبعض رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجعل الرجال وسد عليه السلام عليها وقال خطباً معاشراً المسلمين السبت اوليكم من انفسكم قالوا اللهم لي قال من كنت مراداً فعلي مولاه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اوردته على رضي الله عنه يوم لسودي عند ما حارب ذكر فضائله وام ينكره احد واعطى المولى قد رآه المعلن والمعلن والخليف والحار وابن العم والتناصر والاول بالتصرف قال الله تعالى ما يكمن امارة مولىكم اي اوليكم ذكره ابو حمزة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأ نكحت نفسها غير اذن مولاه اي اذرى بها وذلك لدير امرها والله في الشعر كثير وبالجملة استعمل المولى بمعنى التولي والملك الامر والاول بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة الفقه والمراد انه اسم هذا المعنى لصفة بمنزلة الاول ليعترض له ليس من صيغة اسم الفضيل وله ان يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى يطابق صدر الحديث ولا وجه للخصلة الاول وهو ظاهر ولا لاساس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان جمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا يخفى ان الولاية بالنسبة والاول والولاية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم وهو معنى الامامة والجواب منع فوتر الخبر فان ذلك من مكارم الشبهة كيف وقد قدح في صحته كثير من أهل الحديث وام ينكره المحققون منهم كاجابري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المندمة التي جعلت دليلاً على ان المراد بالمولى الاولى ويدد صحة الرواية هو خراج المعنى قوله اللهم وال من والاه ويشعر بان المراد بالمولى هو الناصر وانجب لم يجد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك موهوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لحوا ان يكون الغرض التخصيص على مولاه ونصرة يكون ابعد من التخصيص الذي كتمته اكثر العوالم ويكون اقوى دلالة وافق باطالة زيادة الشرف حيث قرن بمولاه النبي صلى الله عليه وسلم وهذا اشد من المحبة والصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم

ما تواتر من حديث لتدبير والمترلة فان المراد بالمولى المولى الامر والاول بالتصرف في ما في قوله تعالى عاويكم المراهي مولىكم وقوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاه لا ملحق بالمعنى والخليف والحار وابن العم وهو ظاهر ولا لناصر فانما ظاهر ومنزلة هارون من موسى عليهما السلام علم بمنزلة المعروف بالام غيب اخبرجت النبوة فثبت الخلافة والتصرف في امر الامة لولي بعده وهي معنى الامامة والجواب مع ان توبل اكلام في صحة خبر لتدبير ودلالته على حصر الامامة في علي رضي الله عنه فلا عذر بالاحاد في مقابلته الاجماع وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بها آية عدم الدلالة والحل على التمسك بغير لوعية ولو سلم عموم المنزلة بالاضافة الى العلم فلا ينال خلافة واصرف بطريق النيابة لانه شريك في النبوة ولا يدل على بقائها بعد موت المستخلف وليس استنواؤها من لا انفصال عود الى الكمال وهو الاستقلال وتصرف هارون لوليه اعما يكون لنيته وقد اثبت في حق علي رضي الله عنه فكذلك ما بين عليها

اخلفني عليكم انت اخي ووصي
وخليفتي من بعدى وقاضي ديني
يكسر الدال والجواب انها احد
في مقابلة الاجماع واوصحت وملت
لما حثت على الصحة ومن بعدى
سبا المنة الطاهرة من

٩ الخامس الفتح في امامة الآخرين
ما جلا لا فظهم لسق كثرهم
أقره تعالى واكافرون هم الظالمون
وعهد الامامة لا يال اخطا لم لغوه
تعالى لا يال ههدي اخطا لين
وفساد طاهروا منه صلا فلاه
خالف ابو بكر رضي الله تعالى عنه
كتاب الله في منع ارب التي صلى الله
تعالى عليه وسلم يضرهوا قلنا
قد ينقص مام الكتاب بغير الواحد
القطعي الدلالة سيما للمصوح من
فهر رسول الله صلى الله تعالى عنه
وسلم قاله بمنزلة التواتر ومنع فاطمة
الزهرار رضي الله تعالى عنها ذلك
مع انها ادعت الصحة وشهد على
وامر ابن وصديق الازواج في ادعاء
الحجرة من غير شاهد فلا وسم لعلكم
ان يحكم ما لمعوم ولا يحكم بشول
المعصوم وخالف رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم حيث استخلف عمر
وقد مره التي صلى الله تعالى عليه
وسلم عن امر الصدقات قلنا
قد استخلف عهده عليا وابس
انقضت التولية باخذ الشغل عملا
ولا يجرد فعل المار به الذي صلى الله
تعالى عليه وسلم قد حاولا يمكن عارضا
بالاحكام حيث قطع يساريد سارق
وتوقف في ميراث الجيدة ومعرفة
الكلا قلنا لوسلم حكم مر مثله
للمتجهدين وشك في صحة فقه حيث
قاله وقابلت في سائر رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم من هذا
مفني هو دكا لا نأزله الله فكلما لمعوم فلا يدل على ذلك بل على علم انص وعلى مبالته في طلب الحق

الدلالة على الامامة فلا عبرة بغيره الاجماع ولو سلم فقيته الدلالة على
استحقاق الامامة وشيئا في المال لكن من اين ياترني امامة الائمة قبله وهذا قول بالوجوب
وهو جوب ظاهر بل ذكره القوم وانما تأملت في دعوى من تواتر الخبر جمعة عليه م رهم
لذلك كان مسوقا لثبوت الامامة عليه الماخي على عقيدة الصحابة في تواتر الاستدلال به وتواتر قوا
في امر الامامة والقول بالزوم تواتر الاستدلال به على رضى الله عنه ذلك الاحتجاج تيمية لثبوت لثبوت
وقا اوقاة واما حديث المنزلة فهو قوله م ابي رضى الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا يبي بعدى وتقرره ان المنزلة سم حسن اضيف فم كما ذكره في الامم ليل صحة الاستدلال
وانما استثنى منها امرية النبوة ببيت عامة في باقي المنازل التي من جعلتها كونه خليفة له وتولي تدبير
الامر وتصرفا في مصالح العامة ورئيسا معترض الطائفت م اذ لا ياتي مرة النبوة زوال
هذه المنزلة لرفعة التاب في حوزة موسى عليه السلام وقا م واذا قدم شرح في ان يكون يمكن ذلك
الابطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو غير واحد في ايلة الاجماع وسع عدم المسائل
يل غاية لاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق ورمادى كونه مهردا مع كذا م زيد وليس
الاستدلال المذكور انحرارا بل من افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى انك على
ملا يفتنى على اهل العربية فلا يدل على انه يوم كيف ومن رزاه الاخوة في النسب ولم يثبت لملى
الهم لان يسار انها بمنزلة المستثنى لظهور استعاضها بوسم العموم فليس من منازل هارون الخلافة
ولتصرف بطريق النبوة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس
استدلالا بل مضافا كيدا في اقدم باسم القوم ولوسلم فلا دالة على بقائه بعد الموت وليس
استنفا وها عبرت المستخلف عملا ولا دالة بل ربما يكون حودا الى حالة اكمل الى الاستقلال
بالنبوة وانما يعنى من الله ولوسلم ذكره هارون وقا م ابي رضى الله عنه انما يكون لنبوة وقد انتفت
النبوة في حق على رضى الله تعالى عنه فينبغي ما ياتي عليها وينسب منها واما الجواب بان النبي صلى
الله عليه وسلم لما خرج الى عرفة نبوك استخلف عليا على المدينة فاكتر اهل النفاق في ذلك
قال على بان رسول الله انت كنى مع اخلافه قال صلى الله تعالى عليه وسلم امارضى ان تكون
من بمنزلة هارون من موسى الا انه لا يبي بعدى وهذا لا يدل على خلافة بعده كالمعصوم مكره رضى
الله عنه استخلفه على ان يدعى في كثير عزو تفرع يدعى في النبوة لعموم المصطلح لا يخصر السب
بل ربما يتجسس بان استخلافه على المدينة وهدم مره عنها مع انه لا قائل لفصل والاراحتياج
الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد من حال النبوة يدل على كونه خليفة (قال الراعي) هذه اخبار
يدعون انها نصوص جلية من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على خلافة من رضى الله تعالى عنه
وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يطلب الاجماع به سلوا عليا بامرة المؤمنين الصبر على ولا مة
ولا كسر الامامة من امر الرجل صامير او قوله عليه السلام لى رضى الله تعالى عنه انما خلفت اهل المدينة
من بعدى وقوله عليه السلام تمام لمتقين واخذ الفرح المحمدين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
وقرا خذ يد على هذا اخلفني عليكم وقوله عليه السلام لى رضى الله تعالى عنه انت اخي ووصي وخليفتي
من بعدى وقاضي ديني يكسر والجواب مام انها اخذت احد في مقابلة الاجماع وانها
لوصحت لما خفيت على الصحابة والثابدين والمهرة المتقين من المحدثين سباعى اولاده الطاهرين
ولوسلم فقيته ثبوت خلافة لاني خلافة الآخرين (قال الخامس ٩) استدلال على امامة على
رضى الله تعالى عنه ما قدح في امامة الآخرين وتبريره لا تراعى وجود امام بعد النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وغيره على الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح ان ذلك اما جلا فظهم لسق
كثرهم اقره تعالى واكافرون هم الظالمون ولظالم لا يكون اماما لتواتر لا يال ههدي اخطا لين

والجواب منع المقدّمين وضع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم أسلم ظلما ومنع بحسن التمسك
بالعهد هو الإمامة واما تفصيلا فجايد في حق الإمامة أي يذكر رضي الله تعالى عنه أنه خالف كتاب الله تعالى
في منع إرث النبي بغير رواه وهو نحن مسلمة الأبيسة لا توثق ما تركناه صدقة ونخصه بخص الكتاب
أما يجوز بالخبر التواتر دون الأحاد والجواب أن خبر الواحد وإن كان ظني المقت قد يكون قطعي
الدلالة فيخصه به علم الكتاب لكنه ظني الدلالة وإن كان قطعي المقت جمع بين الدليلين
وعلم بتحقق ذلك في أصول الفقه على أن الخبر المسموع من قهر رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم إن لم يكن فوق التواتر فلا حجة في كونه بمنزلة فيقول المسلم المجتهد إن يخصه به علم الكتاب
ومنهاله منع فاطمة رضي الله تعالى عنها فذلك وهي قريبة بغير مع أنها ادعت أن النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم قد نحلها إياها ووهبها منها وشهد بذلك على رضي الله عنه ولم يمتنع بغيره
وصحفي أزواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في إهداء العبرة لهن من غير شاهد وبمثل هذا الجور
والبليل لا يليق بالإمام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فذلك إلى أولاد فاطمة رضي الله تعالى
عنها والجواب أنه لو لم يحتمل ما ذكر فليس على الحاكم أن يحكم بشهادة رجل وامرأة وإن فرض
حصة المدي والشاهد وله الحكم بما عليه قيسا وإن لم يشهد به شاهد ولعمري أرقصة فذلك
على ما روي به الرواض من إيتين الشاهد على إيهما كهم في الضلالة واقتزاهم على الصباة
وكونهم التسبب في العوابة والتهابة في الوخاحة حيث ظنوا بمثل أبي بكر وعمر أنهما أخذوا حق
سلالة النبوة فطالبينهم بالآخرين لا بما مضى ولأن يتصل بهما وبمثل علي رضي الله تعالى عنه
أنه مع ذلك بجميعة الحال لم يدفع تلك الظلالة إمام خلافة وسائر الأصحاب انهم سكنوا
على ذلك من غير تمريض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ أن فذلك كانت على ما فرقه
أبو بكر رضي الله تعالى عنه الذين معوية ثم أقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من أبيه
عبد العزيز وعبد الملك ثم لوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه لوليد وكذا
سليمان بن عبد الملك فصارت كلها لوليد ثم ردها عمر بن عبد المزي لم خلافتها لما كانت عليه
ثم لما كانت سنة عشر بن وماذين كتب المأمون إلى عامله على المدينة فتم بن جعفر أن يرد فذلك
إلى أولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها فذهبها إلى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين
ابن علي بن أبي طالب ومحمد بن عبد الله بن زيد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين
من تشعب المأمون فلا استخلاف المتوكل رده إلى ما كانت عليه ونهاله خالف رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام مع له اعرف
بالمصالح والمفاد وأوفر شفقة على الأمة لم يستخلف أحدا بل مرل عمر بعد ما ولأمر الصدقت
فاستخلافه وتولية جميع أمور المسلمين بخلفة للرسول وترك لما وجب من إتياءه والجواب أن الانسحاب
أنه لم يستخلف أحدا بل استخف إجماعا ما عندنا فباب بكر واما عندكم فقلنا ولا نسلم أنه مرل عمر
بل اقضى قوليه بانتضاء شغل كما اذا وليت أحدا عملا فانه لم يبق عملا فانه ليس من المرل شيء
ولا نسلم أن مجرد فعل ما لم يرضه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بخلافه وترك إتياءه ولما بكرن
ذلك اذا فعل ما نهى عنه أو ترك ما أمر به ولا نسلم أن هذا خادح في استحقاق الإمامة ومنها
أنه لم يكن عاقلًا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من أكوح لاييمه وقال لجدة سألته عن إرثها
لا جادك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فأخبره المنية ومحمد بن سلمة أن الرسول عليه السلام
أعطاهم السدس وقال أعطوا الجندات السدس ولم يرق الكلاله وهي من لوالده ولأولاد وكل وارث
ليس بوالد ولأولاد والجواب بعبد السلام أن هذا لا يدرج في الاجتهاد لكم مثله للمجتهدين
ومنهاله شك هند مرقته في استحقاقه الإمامة حيث قال وددت أني سألت رسول الله عن هذا

والامر فحين هو كذلك لا تنزل عنه اهله والجبواب ان هذا على تقدير صحة لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاخبار اوله في طلب الحق بحيث يسأل ان لا يقتضي ذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان مع كونه وليه وناصره قال كانت بمقامي بكر فقلت وفي الله تعالى شرها بقرطاد الى مطلقا فاقولوه يعني انهما كانت فجاءه لاعتدوا وابتداه على اصل والجبواب ان المعنى كانت حجة وابتداه وفي الله شر الخلاف الذي يكاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة فاقولوه وكيف تصور منه القدح في امامته ابي بكر مع ما علم من مبالغة في تمسكه وفي اعتدائه لبيته ومن صيرورته خليفة لم يخلفه فلهي حكيم تجري مجرى ذلك انما هو افتراءات ومع ذلك فلهما محل وتأويلات ولا ترضى ما ثبت المفهوم من الحكماء وتواتر بين الجماعة من المودعات وما اوضح بناء المذهب على التزامات الاحاديث المتقدمة (قال ناصر ع) قد حو في امامته عمر بن حنبل منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر بريح امره حامل اقرب من اورد بريح امره ابنة مجنون زنت ففسدها على رضى الله تعالى عنه من ذلك فقال اولاهي لهلك عمر ونهى عن الفتنة في الصدق فقامت له امره فقالت له يرحم الله تعالى وآيتهم احد يهن قطارا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات والجبواب بعد تسليم الفسدة وعمل بالحل والجنون ونهيد على وجه التعريض ان الخطاء في مسئلة واكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يمتدح في الامامة والاعتراف بالفضل هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن طالما بالقرآن حتى شك في موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله التكبوت وانهم يسيرون فقال كافي لم اسمع هذه الآية فالجبواب اردت ان كان لشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال اولاه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله استخلفهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفي قوله كافي لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او جعلها على معنى آخر اى كان لم اسمعها جميع الاطلاع على هذا المعنى لانه لم يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير اذن فاعطى ازيد ما بقي عليه السلام منه ما لا يصح كثر ما روي انما اعطى عائشة وخضعة كل سنة عشرة آلاف درهم وافترض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الصالح حيث فضل المهاجرين على الانصار والحرب على العجم ومنع اهل البيت خضعتهم الذي هو سهم ذوى القربى يحكم الكتاب والجبواب ان من تقدم ما تواتر من احواله على خطأ ما حديث التصرف في الاول محل خص افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب ما روي من المسئلة لامن الاجتهاديات التي لا تقاطع فيها واما المحس فقد كان ذوى القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بائنا والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان شاط الاستحقاق هو الفقير فخصه بالقرارة منهم اولى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بنى هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهادية معروفة في كتب الفقهاء قد حفي استحقاق الامامة ومنها انه منع منعة النكاح وهو ان يقول لامة لا تمنعني كد لامة بكذا درهمها وشميتي نفسك لاما بكذا وما يردى هذا المعنى وجوز هذا ما كان والبيعة وفيها هالك النكاح الى اجل معلوم وجوز زفر لازما ومنع الحج وهي ان ياتي منكم من على مسافة انصرف منها محرما فغير في اشهر الحج ويقيم حلالا بكم وفي بنى منها الحج طامه ذلك وقد كان حشر فاشرهبة التضيق في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روي عنه انه قال ثلاث حسن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انما هي عنهن واجرهن وهي منعة النساء ومنعة الحج وهي على خبر العمل والجبواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة منعة النساء بالاثار المشهورة اجابها من الجماعة على ما روي مجرى الحنفية عن علي رضى الله تعالى عنه انما دى رسول الله تعالى يوم خيبر الا ان الله ورسوله يهيئ لكم

٦ واصر عمر رضى الله تعالى عنه بريح حامل واخرى مجونة ونهى عن مخالطة الصديق قتل الوسم فلبس بفسادح وتك في موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مع ان كتابنا طبق به قتلنا لاية الفلق والحزن والجلج الاية على انه يموت بعد تمام الامور تصرف في بيت المال والقيام بغير الحق ومنع اهل البيت خضعتهم ومنع منعة النكاح ومنع الحج قلنا اجتهادات لا تصح في الامامة واولع ظهور الخطا وجعل الخلافة شورى بين سنة مع الاجماع على امتناع الاثنين قلنا بطريق الاستقلال لا للسلور في تعيين الواحد منهم

متن

شهم

٤ ولى عثمان من ظهر منه الفسق والفساد صرف بيت المال الى اثاره وحى نفسه وآتى ابن مسعود عارا والخنزور طريد رسول صلى الله عليه وسلم واسقط القود عن ابن عمر والحـ عن الوليد بن عتبة وحذله الصحابة حتى قتل ولم يذفن الا بعد ثلث فلنا مص ذلك غير قادر في امامته كفساد ولاهو بمضاهاته وبعضه اجتهاد ورد الطاري كان بمصاع لا يكتفيهم ويكفيه وترك الصبر والدفن بلا عذر لوصح ففقد فيهم لانيه مقل

من التمه وقال جابر بن زبعا خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قبره في الصرف والتمه وبعضهم على انه انما ثبت باجتهاد موثقة بثقة يلم وسعى احرمهم احكم بمصرتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يتال حرم المثلث الشافعي رضى الله تعالى عنه واباحه ابو حنيفة رحمه تعالى ومنها انه جعل الخلافة شورية بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين لمافيه من اثرة الفتنة والحواب ان ذلك حيث يكرن كل منهما مستتبلا بالخلافة بما بطرقه الشاروقه ومن افراد البصن بل رأى فـلان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأى وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورية ان يشاروا فيصبرا واحسانهم ولا يتفاجؤا هم الامامة ولا يبدوا بتعيين خبرهم وجبت الاشكال ومن نظر من الانصاف وصع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلاله محله عماديه الامداه وراة ساحة عما يفرقه اهل البدع والا هوة ويجزى به كان الثانية في العدل والساد والاستقامة على سبيل الرشاد وله لو كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم لكان عمرو لولم يمت فيا نيبا لمت هر ولكن لادواه لده الضاد ومن يضلل الله فاه من هاد

(قال ولى عثمان ٤) من مطاعنهم في عثمان رضى الله عنه انه ولى امور المسلمين ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عتبة وجداه بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوذ بن ابي سفيان ومن يجرى مجراهم وله صرف اموال بيت المال الى اثاره حتى نقل له صرف الى اربعة نفر منهم ابراهيمة الف درهم واتي نفسه وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا حى الا لله ولرسوله وعمر انا حى لايال المسلمين العجزين وهو نعم الصدقة والجزية والضوال للفسد وله احرق مصحف بن مسعود وضربه حتى كسر ضامعين من اضلاله وضرب عمارا حتى اصابه فتى وضرب ابازوقاه الى الذنوقه رد الحكم ابن المصاح وقدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم واه اسقط القود عن عبيداه بن عمر وقد قتل الهر مران والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب الخمر وان الصحابة خدوه حتى قتل ولم يذفن الا بعد ثلث فلنا مص ذلك غير قادر في امامته كفساد ولاهو بمضاهاته وبعضه اجتهاد ورد الطاري كان بمصاع لا يكتفيهم ويكفيه وترك الصبر والدفن بلا عذر لوصح ففقد فيهم لانيه مقل

٥ (خاتمة) ثم ان الماكرو رضى الله عنه امر عمر وفوض الامر اليه واجتمعت الاممة عليه فقهر الماد وعمر البلاد وحين استشهد جعل الامر شورى بين ستة من خبر المباد فوقع اتفاق على عثمان فيجمع لمرآن فيع البدوا ثم خرج عليه اهل الطيمان فاحسب حتى كان مأكرا واجتمع اهل الحل و الهقد على مبايعة على وتابعته ولم يكن هيمن الفتن لاختلاف في خلافة ثم آل الامر الى الحسن رضى الله تعالى عنه بعد سنة اشهر من بيته سلم لمعوية حقا للدماء وايضا على الذماء واظفنا للبارنة اربعة بين الذماء على ما اخرج به حبر الانبياء فصار الملك اليه واتخذت الامامة وهم جرائل ارقاب العبيدة مقل

(اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن محمد في آخر عهده للدينار خارجا عنها
 واول عهده بالآخرة داخلها فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني
 استخلف عمر بن الخطاب خلف عدل فذلك علي به رأي فيه وان يدل وجار لكل امرئ ما اتخبط
 والمجير اريدت ولا اهل النيب وسيعلم الذين ظلموا اى منزل ينتقلون وعرضت للصبيحة على جلة
 الصحابة فابيعوا لى فيها حتى مرت بعل رضى الله عنه فله لبايعا لى فيها وان كان عرافا فمقت
 له الامامة بنص الامام الحق واجاع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار وقلم عصر
 سنين ونصف بأمر العدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الصلحاء وفهر الاعداء
 وامنيصال الاقرباء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك
 كالامانة في الامصار وطاركا لا حظ في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
 من الهجرة على يد ابي الولوة غلام الغيرة بن شعبة طمعه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما وجد
 احدا حق بهذا الامر من هؤلاء الغفرا الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض
 فسمي عليا وعنه ولز بير وطلمه وعبد الرحمن بن حوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة
 شورى بينهم فاجتمعوا بمدد في عمر رضى الله عنه فقال لزيد قد جعلت امرى الى علي
 وقال طلحة قد جعلت امرى الى عثمان وقال سعد قد جعلت امرى الى عبد الرحمن بن حوف ثم جعلوا
 الاختيار الى عبد الرحمن بن حوف فاخذ بيد علي رضى الله تعالى عنه وقال تبايعني على كتاب
 الله وسنة رسول الله وسيرة الشيعين فقال علي كتاب الله وسنة رسول الله واجبهدي رأيي ثم قال
 مثل ذلك لعثمان فاجابا الى مادعاءه وكرره عليه فحائلت مرثا فاجابا بالجواب الاول قبايع عثمان
 وابايه الناس يرضوا بأقننه وقول علي رضى الله تعالى عنه واجبهدي رأيي ليس خلا فانه
 في امامة الشيعين بل ذهابا لى لاي يجوز للجهنم تقديريجهت هداخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان
 من مذهب عثمان وعبد الرحمن لى يجوز اذا كان الاخر اهل وادبر بوجهه الفاسيس ثم خرج
 على عثمان بعد اثني عشرة سنة من خلافته رماحا واباش من كل اوب وارذل من خراطة لبس
 فيهم احدم كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوا خلا وعه وانقي ذي
 الحجة سنة خمس وثلاثين ولواستحق القتل واللعن لما ترك الكبر الصحابة ومن بقى من اهل الشورى
 ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاواباش والارذل ومن لاساخة له في الاسلام ولا اهل
 بشى من اموالدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة بلم وقبل خسة البلم علي علي رضى الله تعالى عنه
 والنسوانه القيسام باسم الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وفضلهم في ذلك زمان فقبله
 بعد امتناع كبير ومدافعة طولية رابعه جماعه ممن حضر كريمة بن ناث وان الهيم بن التيهاني
 ومحمد بن مسلم وعاروا لى موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد سمعت
 توبتها من من خلفته وكذا بايعه عبد الله بن عمرو وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم
 استخفوا عن القتال مع اهل القبلة لما روى في هذا المعنى من الاحاديث والجله انقضت خلافته
 بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد لوت عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون
 سنة وقوله عليه السلام لعل الله تعالى عنه لك غائل الماكين والمارقين والقاسطين
 وقوله عليه السلام لعل الله تعالى عنه الباغية وقد قل يوم صفين تحت راية علي رضى الله تعالى عنه
 ومن المتكلمين من يدعي الاجماع على خلافته لانه انقضى لاجماع زمان الشورى على اهل الخلافة
 لعثمان او على وهو اجماع على انه لو لعثمان فلهى اهل فيمن خرج عثمان من ابي القتل
 بقى لعل لى لاجماع قال امام الحرمين لا كرتاب بشى من قال لاجماع على امامة علي
 رضى الله تعالى عنه فان الامامة لم يجهده وانما هاجت الفتن لاموراخر (قال وما للبيعة) يعني

٨ فغير تحون ان الامام بعد النبي صلى الله
 عليه وسلم على كرم الله وخمسه ثم
 الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين
 ثم محمد الباقر ثم محمدر الصادق ثم
 موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد
 الجواد ثم علي الرضا ثم الحسن العسكري
 ثم محمد المنتظر المهدي ولا توارنص
 كل على من بعده وان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال للحسين ابني هذا امام
 ابن امام احوال امام ابائنه تسعة
 تاسمهم قائمهم ونحن لا نزيد على
 التحجب

قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أي الناس أحب إليك قال عائشة قلت من الرجال قال أبوها قلت
ثم من قال عمر وقال أبي صلى الله عليه وسلم لو كان يمدني نبي لكل عمر وعن عبد الله بن خطيب
أن أباي صلى الله عليه وسلم رأى أبا بكر وعمر قال هذان السمع والبصر وأما زفر بن عكر كذا
تقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم قال أي الناس أحب إلي قال أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ومن محمد بن
الحنفية قلت لأبي أي الناس خير بعد أبي صلى الله عليه وسلم قال أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ومن محمد بن
أن أقول ثم من يقول عمر فقلت ثم أنت قال ما أتاك الرجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير الناس
بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم علي رضي الله عنه أقبل له ما موسى قال ما موسى رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى أوصي ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعههم على خيرهم كما جمعههم بعد نبيهم على
خيرهم وأما الأمارات فأتوا في أيام أبي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتباعد الفتن وقهر أهل
الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك وإجلاء الروم عن الشام وطرافها وطرد فارس من
حدود السواد وطراف المارق مع قوتهم وشوكتهم وهودر أموالهم وسطلم أحوالهم وفي أجمع
من فتح جانب الشرق إلى أقصى خراسان وقطع دولة الجهم ومثل عرشهم إلى الراسي النسيان
النسب الأركان ومن تيسر الأمور وسياسة الجمهور وأفاضل العدل وتقوية انضمامه ومن أعراضه
عن مزارع الدنيا وطبعتها وملأها وشهواتها وفي أيام عهده من فتح البلاد وإعلاء لواء الإسلام
وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين وإلها أجرة مجريين وكونه ختيا للتي صلى الله عليه وسلم صلى
ابن زين والاستعجال من أدنى شين وتشره بقوله عليه السلام عثمان أخي ورفيقي في الجنة وقوله
صلى الله عليه وسلم الاستعجال من يستعجل منه ملائكة السموات وقوله صلى الله عليه وسلم أنه رذل يدخل
الجنة بغير حساب (طامست السبعة ٨) القائلون بأفضلية علي رضي الله عنه تمسكوا بالكتاب
والسنة والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا نعرض آياتنا وإنباءكم فإنا نأمرهم
وأنهنا وأنفسكم الآية هي بأنفسنا عاير رضي الله تعالى عنه وإن كان صبيحة جمع لاه
صلى الله عليه وسلم دعا وقد تجرأ إلى المبالغة وهو الدعاء على الظالمين أن يقر عين خرق وعنه
الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم إذا ما دعوت فاستجروا ما يخرج معهم مني ثم عمر
علي رضي الله عنه ولا شك أن من كان بمنزلة نفس أبي صلى الله عليه وسلم كان أفضل وقوله تعالى
قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما زلت هذه الآية قال يا رسول الله
من هؤلاء الذين تودهم قال علي وفاطمة ولولاهما ولا يخفى أن من جبت محبة بحكم نص الكتاب
كان أفضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل
مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى قال الله هو مولا وجبريل وصالح
المؤمنين فمن إن عباس رضي الله عنه أن المراد به علي وأما السنة فقوله عليه السلام من أراد
أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى
في عبادته فليتنظر إلى علي بن أبي طالب ولا يخفى في من سار في هؤلاء الأديان في هذه الكمالات
كان أفضل وقوله صلى الله عليه وسلم قضاكم على والأفضلي أكمل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم
اللهم أنني بأب خلقك إليك بأكل مني من هذا الطير فجاهد على فاكل معه والاحب إلى الله أكثر
نوايا ومعنى الأفضل ويقول عليه السلام أنت من بمنزلة هارون من موسى ولم يكن ضد موسى
أفضل من هارون وقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم
يوم خير لا عطيين هذه أربعة عذار جلا بفضله على يد يمين الله ورسوله ويحب الله ورسوله
فلا أصح الناس غدا وعلى رسول الله كلهم يرجون أن يعطاهما فقال ابن علي بن أبي طالب

أ
بقوله تعالى قل تعالوا نأمرهم
كم ونساء ما ونساءكم بأبنا وانفسكم
أراد عليا وقوله تعالى قل لا أسألكم
عليه أجرا إلا المودة في القربى وعلى
رضي الله عنه معهم وقوله تعالى
وجبريل وصالح المؤمنين وهو علي
وبقره صلى الله عليه وسلم إن أراد
أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح
في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى
في هيبته وإلى عيسى في عبادته فليتنظر
إلى علي بن أبي طالب وقوله فضلكم على
وقوله اللهم أنني بأب خلقك إليك
بأكل مني من هذا الطير فجاهد على
وقوله أنت من بمنزلة هارون من موسى
إلى غير ذلك وبالله أعلم حتى استندرساه
العلوم البهية وأخبر بذلك في خبر الوصاية
وأشيع على ما يشهد به هارون حتى
قال أنتي صلى الله عليه وسلم الضربة
على خير من عبادة الثقلين وزهد حتى
طلق الدنيا بكليةها وأكثر عبادة
وسخوة وأشرف خلفا وطلافة
وأفصح لسانا وأسنى اسلا ما والجواب
أن الكلام في الأفضلية بمعنى الكرامة
عنده الله وكثرة الثواب وقد شهد
في ذلك عامة المسلمين واعترف على
رضي الله عنه بمواضع ما ذكرتم
ما ذكرنا من فيه مواضع بحثنا في
سجدا حدث سبق الإسلام والسبق

قالوا هو رسول الله يشكي عليه قال فاسألوا اليه فأتى به فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فيها قتيلاً حتى كان كأن لم يكن يوجع فاعطاه الراية وقوله صلى الله عليه وسلم اتادوا الحكمة وعلى
 بابها وفيه صلى الله عليه وسلم على بابها وفيه صلى الله عليه وسلم على بابها وفيه صلى الله عليه وسلم على بابها
 صلى الله عليه وسلم على بابها وفيه صلى الله عليه وسلم على بابها وفيه صلى الله عليه وسلم على بابها
 احد وقوله صلى الله عليه وسلم على بابها وفيه صلى الله عليه وسلم على بابها وفيه صلى الله عليه وسلم على بابها
 صلى الله عليه وسلم على بابها وفيه صلى الله عليه وسلم على بابها وفيه صلى الله عليه وسلم على بابها
 ومن ابتغى الله وجهه في الدنيا والآخرة ومن احب فقد احبني وحبني حبيب الله
 ومن ابتغى الله وجهه في الدنيا والآخرة ومن احب فقد احبني وحبني حبيب الله
 فهو له اعم الصحابة لقوة حذسه وذكاء وشدة ملازمته النبي صلى الله عليه وسلم واستفادته منه وقد
 قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتبها نذرا وعبادة اللهم اجعلها اذن على قال على
 ما نيت بعد ذلك شأنا وقال علي بن رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفع لي من كل
 باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم
 اليه كالعلمة والاشارة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان يسهم ابن عباس نأيدته
 والمشايخ في علم السر وتفسيره الباطن فان المرجع فيه الى امرة الطاهرة وعلم الصواعظ اظهرته
 وبهذا قال لو كسرت الوصادة ثم جلست عليها لغضبت بين اهل التوراة بتوريتهم وبين اهل
 الانجيل بانيجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ماس آية تركت
 في راويها وسهل اوجب اوساء او ارض اويل اونه لا وانا اعمل فين تركت وفي شي تركت
 وايضا هو اجمعهم يدل عليه كثرة جهده في سبيل الله وحسن اقدامه في العزوات وهي
 مشهورة فغلبت عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار
 وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب لضربة علي خيرة عبادة الثقفين وايضا هو ازهدهم
 لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لا تساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال بانبا
 اليك عني الى تعرضت لم لا تسوقت لاحان حبك هيهات عني غيرة لاحامه فيك فقد
 طلائك ثلاثا لارجمة فيها فميتك قصير وحظك كبير واملك حقير وقال والله ان يسام
 هذه لهون في عيني من هراق خنزير في يد مجذوم وقال والله لذهب دنياكم هذه لهون عندي من عبطه
 صبرا وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة السير اطول مبهودا واكثرهم
 سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتايا واصفرا واشرفهم
 خلقا وطلافة وجهه حتى نسب الى الدنيا به واحلمهم حتى ترك ابن الحنم في دياره وحواره يعطيه
 العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مرون حين اخذنيوم الجبل مع شدة عداوته وقوله فيه سبني الامة منه
 ومن ولده يوما حرا وايضا هو افضهم لسانا على ما يسهل به كتب نهج البلاعة واسبقهم اسلاما
 على ما روي انه يومئذ النبي يوم الاثنين واسلم على يوم الثلاثاء والجمعة فثقة اطهر من ان تخفى واكثرهم
 ان تحصى والجواب له لا كلام في عزمه وثباته وفور فضائله وتصافه بالكرامات واختصاصه بالكرامات
 الاله لا يدل على الفضيلة بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتصاف الجارى بحجى
 الاجماع على الفضيلة اي كرمهم والاعتراف من على بذلك على ان فيه ذكر مواضع يحث لتفتي على
 ان يحصل مثل ان المراد باضه انفس النبي صلى الله عليه وسلم كايته ال دعوت نفسي الى كذا وان وصوت
 المحبة وثبوت الصلة على تقدير تحفة في حق على رضى الله عنه فلا اختصاص به وكذا كرامات الكرامة
 لا كرامة من الاله وان احب خلقك يحتمل تخصيص اي بكر وعمره علا ياداه فضيلتهما ويحتمل
 ان يراد احب لخلقك اليك في ان يأكل منه وان حكم الاخوة ثابت في حق اي بكر وعمره رضي الله عنهما
 ايضا حيث قال في حق اي بكر اكنه اني وصاحبي ووري وقال في عثمان اني ورفيقي في الجنة

واما حديث العلم والشفاعة فلم تقع حادثة الا ولا يكر وعريفه رأى وعند الاختلاف لم يكن
يرجع الى قول علي رضي الله تعالى عنه البينة بالقد وقد ولم يكن رباط الجباة شيئا من شفاعة القلب
وترك الاكثر في الممالك في ابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم من حوارات يكاد يصيب وهذا في الاسلام وليس الخيرة في هداية من اهتدى ببركة ابي بكر
وعين دعوتهم وحسن تدبيره اقل من الخير في قتل من قتله علي رضي الله تعالى عنه من الكفار بل لعل
ذلك ادخل في نصرة الاسلام وتكثير امة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واما حديث زهدهما
في الدنيا ففني عن البيان واما السابق اسلاما بقول علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة
وقيل ابو بكر وعليه الاكثر من علي ماصرح به حسن بن ثابت في شعرائه على رؤس الاشهاد
ولم يكر عليه احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رضي الله تعالى عنها ومن الصبيان
علي رضي الله تعالى عنه ومن الصبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله تعالى عنه
وبه اقتدى جمع من المظاه كعثمان والزبير وطه وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص
وابى عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان ساعى ابي بكر وعمر في الاسلام امر على الشان
جلى البرهان غنى عن البيان (قال واما بعد ٣) ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب
التبيين امر ذهب اليه الامة وقامت عليه الادلة قال الامام القرطبي رحمه الله تعالى عليه حقيقة
الفضل مائة وعشاهة وذلك لا يطلع عليه الا شاهد ونال في النساء عليهم اخبار
كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والتب في الامانة والوفاء والتزبيل بقرائن الاحوال
قلوبهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك ان لا تأخذهم في الله اومة لائم ولا يصرفهم عن الحق
صارف ولما فحين عداهم قد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين
سيد شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين يأمونه تحت الشجرة ومن شهد بدرا
واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشاره العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق المتواترات
وهو ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطه والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وسعيد
ابن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما جلالا فقد تعاقبوا في الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل
للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عندنا تلكم وكان الله تعالى قل هو يتولى الذين
يعلمون ورايين لا يعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا زكوا الذين اوتوا العلم درجات وقال
اي صلى الله تعالى عليه وسلم الناس سواسية كالسنان المنسط لا فضل لمر على عجمي
انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العلم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر
الكواكب وان لعلم ورتبة الاجراء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضل علي اذ تاكم
وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد
يقع الاجماع على ان خير القرشي ابي بكر فلو القرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما
الاعلى سيما الفطمي افضل من غيره وان اخص بالعلم قلنا اعتبار الكفاية في الكمال ان فرض
تحصيل رضا الاولياء وعدم لحوق النار ونحو ذلك مما يتعلق بالدين والاكلام في الفضل صداه
وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل تصور فضل آحاد القرشيين بل لمولين على علمه
الدين وعظماء الجاهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم اجر جس اهل البيت
و يطهركم تطهيرا وقال اي صلى الله تعالى عليه وسلم في تركت فيكم ما نأخذتم به لن تضلوا وقال
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلى الله تعالى عليه وسلم انما ترك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى
والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيته واذكركم الله في اهل بيته واذكركم الله في اهل بيته
اذكركم الله في اهل بيته ومثل هذا ينمى فضله على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم

٣ واما بعد هم قد ثبت ان فاطمة
ازهراء سيدة نساء العالمين وان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة
وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة
مبشرون بالجنة ثم الفضل بالعلم
والتقوى وانما اعتبار النسب في الكفاية
لامر يدعو الى الدنيا وفضل العترة
الطاهرة تكونهم اعلام الهداية
واشباع الرسالة على ما يسير اليه
ضعفهم الى كتاب الله في لقاء القسك
بهما عن الضلالة متين

والتقوى مع شرف النسب الا يرى له صلى الله تعالى عليه وسلم قرنهم بكتابه في كون التمسك
بهما مقتدا من الضلالة والتمسك بالكتاب والاخذ بعلمه من العلم والهداية فكذلك في المعزة
ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من يطو به علم لم يسرع به نسيه (قال المصنف السابع ٣)
يجب تنظيم الصحابة والكف عن مطاعهم وحمل ما يوجب بظواهره الطعن فيهم على محامل
وتأويلات سيما للمهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والمدينة
فقال انشد على عرشه من الاجماع وشهد بذلك الايات المصرايح والاشعار الصريح وقد اصلها
في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر لي صلى الله تعالى عليه وسلم بتنظيمهم وكف
السان عن الطعن فيهم حيث قال اكرهوا لي في قائلهم خبايركم وقالوا تسبوا الله في قلوبكم
اتفق مثل احد هذا ما بلغ مداحهم ولا نصيفه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله
في صحابي الله في صحابي لاتصدروهم فرضا من يمدى في احبهم فحبى احبهم ومن ابغضهم
فببغضى ابغضهم والروافض سيما الغلاة منهم ما خلفت في نفس البعض من الصحابة رضي الله عنهم
والطعن فيهم بناء على حكايك واقتراحت لم تكن في القرن الثاني والثالث ظايف والاصحاب البها
فانهما تضلل الاحداث وتغير الاوضاع وان كانت لا تؤثر من استقامة على الصراط
المستقيم فكذلك شاهدنا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا في القرن العشرة الطاهرة
بل شاهدنا على عظمها الصحابة وطاه السنة والجماعة والهدى بين من خلفه الذين مشهور وقيل

خطبهم ورسالتهم واشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادي (قال وتوقف على رضى الله عنه ٨)
قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على اراء البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم
من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد لدينية والقواعد الكلامية وليس له تقع في الدين بل بما ينشأ
باعتين الانهم ذكرنا اربابا من ذلك لامر من احدهما صوت الاذهان السليمة من التدينس بالغة يد
الزبدية التي توقعتها حكايك ببعض الروافض وروايتهم وبها ياتى بعض الاحكام الفقهية
في باب البيعة عليهم اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو نيفة رحمه الله تعالى
لولا على لم تسكن نرف السيرة في الخوارص وسكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حص
على رضى الله عنه يعلم تلك الاحكام لما عالج من احصاها بالاجزاء اليها وعلمها فغيره ايضا لكسهم
لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما رواه من على رضى الله تعالى عنه على وفقها من عبر تغيير
فقول اما وقف على رضى الله عنه في بيعة ابي بكر رضى الله تعالى عنه في فصل على اه لا صابة
من الكتاب والحزن فقد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ابرئ غلظنهم والاجتهاد فما نظروا
وطهره الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما وعنه من نصرة عثمان رضى الله تعالى عنه ودفع
الفتنة عنه فلهذا اذن في ذلك وكان يتحقق من الحرب ورافقة الدماء حتى قال من وضع السلاح
من على رضى الله عنه فهو حرم وهذا قد دفع عنه احد ان رضى الله عنه لم يشع وكان ما كان ولم يكن رضا
من على رضى الله عنه بذلك واطمأنت عليه ولهذا قال رضى الله عنه والله ما قتلت عثمان ولا مالات
عليه وتوقف في قبول البيعة اعظم القتل عثمان اكارا وكذا طمأنينة والابرة الانس حضر من وجوه
المهاجرين والانصار اقموا عليه وبنو دونه في حفظ قبة الامم وميمنة دار الهجرة اذ قلته
عن قصدوا الانبياء على المدينة والتمسك بملها وكانوا جهلة لا يفسد عليهم في الاسلام
ولا يعلم باهر الدين ولا صحة مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل البيعة وتوقف عن قصاص
قته عن رضى الله تعالى عنه ما نكروهم ونسكتهم وقودهم وحرصهم بالخروج على
من يطالبهم بدمه فاقضوا الظلم الصائب خا خيرا لاسيما احقرت من امارة الفتنة واما لانه رأى
انهم نفاة لالهم من السنة توارثوا واتوا ويل الفاسد حيث استعملوا دمه بما كبروا عليه من الامور

البحث السابع اتفق اهل الحق
على وجوب تنظيم الصحابة والكف
عن الطعن فيهم سيما للمهاجرين
والانصار لما ورد في الكتاب والسنة
من التذليل لهم والصبر عن الاحلال
باجلهم الله الله في الصحابي
لاتخذوهم عرضا من بعدى لتسبوا
اصحابي خير الترون قرني ولو كانوا
قدوا بدمه لما قال ذلك لبيته وكثير
ما حكى صهم اعتراضات وما صح
هه محامل وتأويلات من

٨ وتوقف على رضى الله تعالى عنه
في بيعة ابي بكر كان المحذور والكتابة
وعدم المراء لتنظر والاجتهاد
وعن نصرة عثمان بعدم رضاه
لارضاء ولهذا قال والله ما قتلت
عثمان ولا مالات عليه وتوقف في قول
البيعة اعطاما للمجاد وانكارا
وعن قصاص الله لثبوكتهم
اولانهم عنه بعهة والبرني لا يوافق
يعتلف من الدم والمال عبد البعض
من

١ وسفيد وغيرهما عن الخروج

معه الى الحرب كان لاجتهادهم
وترك الزلم منه لافتراع في امامته
اوباء عن طاعته من

٢ وحرب صفين وحرب الحواجر

فالمصيب على لما ثبت له من الامامة

وظهر من التفاوت لاكلنا الطائفتين

على ما هو رأي المصوبة ولا احداهما

من غير تعيين على ما هو رأي بعض

المدترة والمخالفون بقاء لخروجهم

على الامام الحق لسمه لافسقة او

كفره على ما روى السيف جهلا بالفرق

بين المخالفة والمخاربة بالتأويل وبوجه

ولهذا نهى على عن اهل السلم

وقال اخواننا بعوا علينا وقد صح

رجوع اصحاب الجبل على ان منا

من يقول ان الحرب لم تقع عن عزيمة

وان قصد عائشة رضي الله عنها

لم يكن الا اصلاح ذات الدين

من

وان ينبغي اذا تقاد لادام اهل العدل لا يراخذ بما سبق منه من انلاف اموالهم وسفك دمهم على
ما هو رأي بعض المجتهدين (قال واستشاع سعدا) يعني ان امتناع جماعة من الصحابة رضي الله
عنهم كسعد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم من نصرة
على رضي الله عنه والخروج معه الى الحرب لم يكن من راع عنهم في امامته ولا من اياه
وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم وخيبرهم من غير الزام على الخروج الى الحرب
فاختاروا ذلك بناء على احاديث رويها على ما قال محمد بن مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكرس ربي واخذ بكهك سيفا من خشب وروى سعد بن ابى وقاص
انه قال صلى الله عليه وسلم سيكون بعدى فتنة القصاص فيها خبرن القائم والقائم فيها خبرن الماشي
والماشي فيها خبرن الساعي وقال صلى الله عليه وسلم قتال المسلم كفر وسيله فسوق ولا يجزى للمسلم
ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فما تأنوا بالعود عن الحرب (قال واما في حرب الجبل ٢) قال
على رضي الله عنه ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم انك تعالون التاكثين
والمارقين والقاسطين فالتاكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة منهمهم
طلحة والزبير رضي الله عنهم ما قتلوا على ارض الله عنه بصكر مقدمهم عائشة رضي الله عنها في
هروج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمى ذلك الحرب حرب الجبل والمارقون هم الذين
ترعوا البدن طاعة على رضي الله عنه بعد ما يابى عنه وتآمروا في حرب اهل الشام زعموا منهم انه
كفر حيث رضي بالحكيم فلذلك لمسا طلت مخاربه على رضي الله عنه ومساوية بصفين واسخرت
اتق القرينان على تحكيم ابى موسى الاشعري وعمرو بن الصاص في امر الخلافة وعلى الرضا
بما ربه ناجتج الحواجر على عبد الله بن وهب الراصي وساروا الى النهروان وساروا اليهم على رضي الله
عنه بصكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الحواجر وحرب النهروان والقاسطون
معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة على رضي الله عنه
والحول تحت طاعته ذهبا الى انه مالا على قتل عثمان رضي الله عنه حيث ترك معاوية وجعل
قتله خواصه وبطائفة تاجع القرينان بصفين وهي قرية خراب من قرى الروم على علوة
من الغرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمى ذلك حرب صفين والذي تفق عليه اهل الحق
ان المصيب في جميع ذلك على رضي الله عنه لما ثبت من امامته وانه اهل الحل والعقد وطهر
من تعادوا ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحراجه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع
عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل زمانه وله لاحق بالامامة منه والمخالفون بقاء
لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي تركه القصاص من قتله عثمان رضي الله عنه ولفوه
صلى الله عليه وسلم لعمارت الفتنة الباغية وقد مثل يوم صفين على يد اهل الشام ولفوه
على رضي الله تعالى عنه اخواننا ببواعلنا ولبسوا كسارا ولا فسقة ولا طلبة للمال من التأويل
وان كان باطلا فضايلة الامر انهم اخطوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفتيق فضلا
عن التكفير ولهذا منع على رضي الله عنه اصحابه من اهل الشام وقال اخواننا ببوا علينا
كف وقد صح ندب طلحة والزبير رضي الله عنهم وانصراف الزبير رضي الله عنه عن الحرب
واشتهر ندب عائشة رضي الله عنها والمخوفون عن اصحابنا على ان حرب الجبل كانت فتنة من غير قصد
من انفرق به الجبل كانت نهيبا من قتله عثمان رضي الله عنه حيث صار افرقتين واخطوا
بالمسكرين واعاوا الحرب خوفا من القصاص بقصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح
الطائفتين ونسكين الفتنة فوقعت في الحرب وما نعب الله الشيعية في الحرب على كفرة
ومخالفوه فسقة تسكا قوله صلى الله عليه وسلم حربك باعلى حربي وبأن الطاعة واجبة وترك

الواجب فسيقضي اجزائهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون تأويل واجتهاد وبين
 ما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبدل لكنه بحث آخر
 فان قيل لا كلام في ان عليا علي وفضل وقى باب الاجتهاد اكل لكن من اين لكم ان اجتهاد
 في هذه المسئلة وحكمه بسم القصاص على الزاني او يشترط زوال الذمة صواب واجتهاد الفاعلين
 بالوجوب خطأ ليسمح له مقاتلتهم هل هذا الاكاذب خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص
 عن قتل مسلمانا لم يقتل فله بس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد عائدا الى حكم المسئلة نفسه بل الى عقابهم
 ان عليا رضي الله عنه يعرف القلة بايمانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة
 الآف من الرجال يلبسون السلاح وينادون اننا كلنا قتلة عثمان وهذا باطل فسادا ذهب اليه
 عمرو بن عبيدة وواصل بن عطاء من ان المصعب احدى الطامنين ولا تعلم على التبيين وكذا
 ما ذهب اليه البعض من ان كل الطامنين على الصواب بناء على تصوير كل مجتهد وذلك
 لان الخلاف فيهما هو فانيا اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشريعة المدكورة في الاجتهاد لاني
 كل من يتخذ شيئا واهبه وتأول تأويله فاسدا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بني في الاسلام
 معاوية لان قتله عثمان لم يكن اوفى بل ظاهرا وعنه لعدم الاعتداد بشبهتهم ولا ذمهم بعد كشف
 الشبهة اصروا امرارا واستكبروا استكبارا (قال وفي حرب الخوارج) الامر اطهر لان الحكمة من
 نصب الامام وهي تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما وقد شرط
 ان يحكم الحكمان بكتب الله ثم بآية الله وايضا ورد النص في اصلاح الزوجين بل نهوا عن حكم
 من اهلهم وحكمائهم اهلها وغاية من شبههم ان الله تعالى اوجب القتال لقوله تعالى فقتلوا النبي
 وتبني حتى تتي الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفقير
 او صكون الظاهر الجزائية لتعقب له انما اوجب القتال بعد ايجاب اصلاح وهذا اصلاح
 فلا يبدل عنه الى قتال ما لم يتعذر فان قيل يرفعون ان الوقعة في الصحابة رضي الله عنهم
 باطمن والامن والتسقيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم
 كانوا يقاتلون بالسيوف والاربعون بالسيوف وبما يكره وذلك وقعة قلنا معاوية ومجتهديهم في الكلام
 كانت محض نسبة الى الخطأ وتغير على قلة التأمل وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم
 كانت لارتفاع النبي والعود الى الالف والاجتماع بعد ما لم يكن طريق سواه وبالجملة فليقتصدوا
 الا بالخير ولصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لسطر لسان فيهم الا انها توثق للدين
 الدائمين انفسهم واموالهم في نصرة المكرمين بسهم مخبر البسر ومحمد (قال واما مذهبهم) يعني
 ان ما وقع بين الصحابة من المخابرات والمناجرات على الوجه المسطور في كتب انوار الخ
 والمذكور على السنة الثقة يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الطغيان
 والصق وكان الباعث له الحقد والضاد والحسد والقداد وطلب الملك والرياسة والميل الى
 اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي مصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالخمر موسوما
 الا ان العلماء الحسن طههم بحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكونوا اهل الجاهل بما لم ياتوا به
 بها تليق ونهوا الى انهم محفوفون بما يوجب التضييق والتضييق صوتا لعقائد المسلمين
 عن الزين والضلالة في حق كبار الصحابة من المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالكتاب
 في دار الفراق واما ما جرى بعدهم من الظاهر على النبي صلى الله عليه وسلم في الظهور
 بحيث لا يحول للائمة ومن الشناعة بحيث لا يثبت على الاراء اذ كان تشهد به الجهاد والهجاء
 ويكنى في الآراء والعهود وتكلم في الجبال وتشتق الحضور ويبقى سوء عمله على كراهته
 ومن الدهور فلامتعه على من يأسر ارض اوسى ولعذابا لآخره اشدوا وبني فان قيل في علماء

ثم لا يصح اذ الحكم لا يصلح
 شبهة في الخروح عن الصاعقة كيف
 وهو نوع اصلاح وقد قال الله تعالى
 فاصلحووا الامر بالقتال ليس للفقير
 متن

٤ واما ما بعدهم فقد جل المصائب
 وهضم الواقع وتوسع الحرق على
 الزافع الا ان السلف بالموا في مجاباة
 طريق الصلال خوفا من العاقبة
 وبسرا للعال متن

انه حين لم يجر العن على رديع عليهم له يستحق ما يروى على ذلك ويزيد فلما انحصار ما عن ان يروى
 الى الاله فالا على كما هو شعار الروافض على ما روى في ادعيته ويحرق في ادعيتهم فرأى العترة
 باسم الدين لطام المولم بالكلية طرقت الى الاقتصاد في الاقتصاد ومجيت لا تزل الاقدام على السواء
 ولا تضل الاقدام بالاهواء والاخر يعني عليه الجواز والاحتياط وكيف لا يقع عليه ما الاتفاق
 وهذا هو السرفقيا نخل من السلف من البساطة في مجانة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن
 ان يعبر الى التوبة في المال مع عليهم بحقيقة الحال وحلية المقال وقد انكشف اثبات ذلك حين
 اضطربت الاحوال واشترأت الاهوال وسبب لا تمنع ولا يمحى والمشتكى الى عالم القرب
 والشهادة الكير المتصالي (قال حاقه ٨) بما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدي وتزول عيسى
 صلى الله عليه وسلم وهما من اشرط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت
 احاداً ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى اما خرج المهدي فمن ابن عباس
 رضي الله عنه له قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يموت ذلك العرب رجل من
 اهل بيتي يواطى اسمه اسمي ومن ابن سبته قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي
 من عتري من ولد فاطمة ومن ابن سبته الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي من عتري
 اجلي الجبهة اخي الانف بعلاء الارض قسطاً وعد لا كما ملئت ظلماً وجوراً يكمل سبع سنين وهذه
 رضي الله عنه قال ذكر رسوله صلى الله عليه وسلم لا كما ملئت ظلماً وعد لا كما ملئت جوراً
 ملءاً بلجاء اليه من الظلم فيبعث الله رجلاً من عتري فيملأ به الارض قسطاً وعد لا كما ملئت جوراً
 وظلماً فذهب العلماء الى انه امام جليل من ولد فاطمة رضي الله عنها فقه الله تعالى من شاء ويسته
 نصرة لدينه ورجعت الامامة من الشيعة الى محمد بن الحسن العسكري اخنق من الناس خوفاً
 من الاعداء ولا استعانة في طول عمره كروح واثمان والمخضر عليهم السلام وابتكر ذلك سائر
 الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جداً ان يبعث في هذه الامم مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا
 اشارة فاقام من النبي صلى الله عليه وسلم لان اخفاء امام هذا الغمر من الامم بحيث لا يذكر
 منه الا الاسم بعيد جداً ولا يفتي مع هذا الاختفاء هب اذا المقصود من الامامة السريعية
 وحفظ النظام ودفع الجور وتحذير ذلك ولو لم يكن ينبغي ان يكون ظاهراً لا يظهر دعوى الامامة
 كسائر الامم من اهل البيت ليستظهر به الاولياء ويتفجع به الناس لان اول الازمة بالظهور وهو هذا
 الزمان لقطع باله يتسارع الى الاقتياله والاختصاص معه التسوان والصبيان فضلاً عن الرجال
 والاطفال وما تزل عيسى عليه السلام فمن رسول الله صلى الله عليه وسلم له قال والذي نفسي
 بيده لو سكن ان ينزل فيكم ابن حريم حكماً عدلاً فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال
 صلى الله تعالى عليه وسلم كيف اتم اذا نزل ابن حريم فيكم واما مكتم منكم ثم لم يرو في حاله مع
 امام الزمان حديث صحيح سوى ما روى انه قال صلى الله عليه وسلم لا يزال طاعته من ابي يقاوتون
 على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن حريم فيقول اميرهم تعالى صل فانفعلوا لا
 ان بعضكم على بعض اصراراً بكمرة اليه هذه الامم فاني قال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقبض
 بالمهربي او بالعكس شيء مما يستند له فلا ينبغي ان يقول عليه نعم هو وان كان حيثئذ من اتباع
 النبي صلى الله عليه وسلم فلبس جوارح النيرة فلا محالة يكون افضل من الامام اخذت علماء
 الامم الشيعية بالاعتقاد باسرائيل واماموه صلى الله عليه وسلم المهدي الاعشى ابن حريم فلا يبعد
 ان يحصل على الهبة المطر في هلاك الدنيا ويظهر شوه على مائظ بالاحاديث الصحاح
 فمن حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال فيقام في السجون بمائة الف قتيل فيموت
 فيموت

٨ قد وردت الاحاديث الصحيحة
 في ظهور امام من ولد فاطمة الزهراء
 رضي الله عنها املاً سابقاً وعدلاً
 كما ملئت جوراً وظلماً وقول الامامة انه
 قد وادوا حتى ما فوق اربع مائة سنة
 خوفاً من الاعداء ذهب بلا جهة الى
 امام بلا حكمة على ان امام مهدي
 الناس يطلبوه من السماء فما له
 والاختفاء في نزول مهدي وخرج
 الدجال من

الصوف اذا قمت لصلاة في منزل عيسى ابن مريم عليهم السلام فاذا رايت عدوا لله ذاب كما يذوب الملح في الماء
فلترك ذلاب حتى يهلك ولكن بقية الله يدوم فيهم مدة في حربه وفي هذا دليل على ان عيسى
صلى الله عليه وسلم لم يبق المسلمون في تلك الساعة وقال صلى الله عليه وسلم ابس ما بين خلق آدم
الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا انذر قومه الا بعد
الكذاب ثم وصفه وفصل كثيرا من احواله وكل بيت لعيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرق
دمشق فطلبه حتى يدركه ياب لدقيقته وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالشرق
يقال لها اخراسان بنسبه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال صلى الله عليه وسلم ينبع الدجال
من امي سبعون الفياح الى الطيالة الخضرة وزجوان يكون المرادامة الدعوة
صلى ما قال صلى الله عليه وسلم ينبع الدجال يهودا صفه ان سبعون الفياح عليهم الطيالة
وقال عليه السلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فوايح سورة الكهف فانه جوارك من فتنته وقال
عليه السلام من سمع الدجال فليأت عنه فوالله ان الرجل ليايه وهو يحسب انه مؤمن فبينما هم
من الشبهات (قال وعبدك) من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع
الي صلى الله عليه وسلم عليا ونحن ننذاكر فقال ما ذكرون قلنا ذكر الساعة قال انها لن تقوم
حتى توافيها عن آيات فذكر الدخان والدجال والداية وطلوع الشمس من مغربها ونزل
عيسى ابن مريم وبأجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من النبي تارعد الناس الى محسره وقال صلى الله عليه وسلم اول
الآيات خروج طالع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس خبي وعن أبي ذر قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قالت الله ورسوله أعلم
قال فانها تذهب حتى تجد تحت العرش فستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تعبد لا قبل منها
وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث جئت فتطعن من مغربها فذلك قوله تعالى
والشمس تجري لسوقها قال سنقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط
الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقتل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين
امراة قيم واحد وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اشراط الساعة ان تحضر الناس من المشرق
الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى يتضارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر
كالجمعة وتكون الجمعة كالיום ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالصخرة بالسور وقال عليه السلام
لا تقوم الساعة الا على شرارتها وفي حديث آخر لا تقوم حتى لا يبق في الارض الله الله وذكر
في حديث آخر من علامات الساعة ان تغلق الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاتهم
وان يكون زعيم اقوام ازلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب
كثيرة رواها الاول النفاة وصحها المحدثون الايات ولا يمنع خلافها على ظواهرها عند أهل
التسليم لان المعاني المذكورة من محكم عقلا وزعت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها لا يجب
تاويله بانعكاس الامور وحر بانها على غير ما ينبغي واول بعض العلماء انظارا جريئا على انظارنا بالعلم
والهداية سيما الفقه الجازي واثار الحاشرة للخلق بفتنة الاراك وخروج الدجال بظهور
السر والفساد ونزله عيسى صلى الله عليه وسلم بالدفاع ذلك وبدون ذلك وبالصالح وتغارب
الزمان بقية الخير والبركة وذهب ثمة الايام والافات او بكرة اخلة والاشتغال بامر الدنيا

من الاشراط كدابة الارض وبأجوج
وما أجوج وطلوع الشمس من مغربها
والخسوف الثلاثة وقلة العلم والامانة
وكثرة الفسق والحياة ورئاسة الفساق
والارذل وقرط ارباب عدد النساء
على الرجال واشفاء الاسلام على
الزوال وانقضاء النظام الى الاختلال
وهذا هو الشر الذي يتبين منه خبره
الفرق والسابقة بحسب كثرة الآيات
ايضا ويكون عند غايه قرب الساعة
وانقراض زمن التوبة والطاعة فلا
يبقي احتمال حيرة آخر الامة على ما
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل
امى مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره
بناء على احتمال ان بعض مع طول
العهد وفساد الزمان تواس المعرفة
والاخلاق والطاعة والايمان ثبت الله
قلوبها على الدين ووفقا لما يرضاه
يوم الدين لا حيرته وقى وعين وصلى
الله على النبي محمد وآله الطاهرين
واسمهم اجمعين والحمد لله رب العالمين
من

ولذا أتوا بمحدث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الناس عابضين عليهم من الآيات والآلام وأما ما جوج
وأما جوج ففصل من أولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من أولاد آدم اضمصاص سائر بني آدم لأنه
لا يموت الرجل منهم حتى ينظر إلى الفذ كمن صلبه يحملون السلاح فنهض من فوق غابة الطول
خمسون ذراعا وقبل مائة وعشرون ذراعا منهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من فوق غابة
الشجر كما لا يخرجون إلى قوم صالحين يقرهم فيه تكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فصل
ذوالقرنين سداد ونهم فيحفرون كل يوم السد حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي
عليهم أرجعوا فستفخروا غدا فيعبده الله كما كان حتى إذا بلغت مدنتهم حفروا حتى إذا كادوا يرون
شعاع الشمس قال الذي عليهم أرجعوا فستفخروا غدا إن شاء الله فيمجدون وهو كهية فيفخروا
فيخرجون مقدمتهم بالناس وساقفهم بخراسان بنسروا إليه ويهضر الناس منهم في حصونهم
والأضدرون على آسيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نفاقا معانهم فيهلكون
جميعا فيرسل طيرا فيلقبهم في البحر ويرسل مطرا فيفصل الأرض ويخروجهم يكون بعد خروج
الاحتلال وقتل عيسى ابنا قنبل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الأمة في آخر الزمان شر الخلق
قليل الخير وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل أنبي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره قلنا
فمرارة الظاهرة التي لا شك معها في خيرة القرون السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة
وحيث تراض زين انكليف او كاد على ما ورد في الحديث انه يمكن عيسى بن مريم في الناس
باعتقال الجبال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله رجلا يارده من قبل الشام فلا يبق على
وجه الأرض أحد في قلبه مثقال ذرة من خيرا أو إيمان الا قبضته ويبي شرار الناس في خفة الطير
واحلام السباع لا يعرفون معروف ولا ينكرون منكرا فخا حرمهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم
في ذلك دار رزقهم حسن عبيتهم يمشي في الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة
على أحد يقول الله وأما في آخر الزمان عند كون الأمة في الجملة على الطاعة والإيمان فلا يبعد
كونهم خيرا عند الله وأكثر ثوابا باعتبار انقيادهم وإيمانهم مع العبيدة عن مشاهدة نزول الوحي
وتطهر المجرات وهبوط الخيرات والبركات واعتبار ثباتهم على الإيمان والطاعات والعلوم
والهدى وإرشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواح الرذائل
واستيلاء أهل الجهل والعناد والسر والفساد وهذا الإنصاف في خبره القرون الأولى ومن يليهم بكرة
الطاعات والعبادات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم
واحبه وهو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي أتاهم ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفسدوا الكتابان قيل في حديث قريب الساعة ما يشربها ناهيا تقوم قريبا قوله
صلى الله عليه وسلم يبعث أنا والباهة كما تين يعني السابرة والوسطى بل على أنها تكون قبل
مائة سنة قوله صلى الله عليه وسلم يسألوني عن الساعة وأما علمها عند الله واقسم بالله ما على
الأرض من نفس متفوسه أتى عليها مائة سنة وقوله صلى الله عليه وسلم لا يأتي مائة سنة وعلى
الأرض نفس متفوسه وما نحن اليوم شارب فأنما مائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا
المراد أن قرب الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة إلى ما مضى كقرب ما بين الأصمعيان او كفضل
الوسطى على السابرة وحديث مائة سنة إنما هو في القيامة الصغرى المشار إليها قوله عليه السلام
من مات فمات قلبه وقوله يلج من الأعراب سألوه عن الساعة وقد أشار إلى صغرهم إن رمض
هذا لا يدرك الهرم حتى يقوم عليكم ساعيتكم وأما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل

